

LA LÉGENDE
DE L'EMPEREUR AÇOKA
(AÇOKA-AVADĀNA)

DANS LES TEXTES INDIENS ET CHINOIS

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

J. PRZYLUSKI

PARIS
PAUL GEUTHNER, EDITEUR
13, RUE JACOB (VI^e)
1923

LA LÉGENDE DE L'EMPEREUR AÇOKA

(AÇOKA-AVADĀNA)

DANS LES TEXTES INDIENS ET CHINOIS

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

J. PRZYLUSKI

PARIS

PAUL GEUTHNER, EDITEUR

13, RUE JACOB (VI^e)

1923



VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITE.

A MON MAÎTRE
M. SYLVAIN LÉVI



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547525_0052

AVANT-PROPOS.

Pour connaître le Bouddhisme primitif, on ne saurait s'en tenir aux traditions concernant son fondateur. La légende du Buddha, outre qu'elle nous renseigne imparfaitement sur sa doctrine, s'est élaborée peu à peu au sein des communautés de fidèles. C'est donc l'histoire de ces communautés, leurs tendances, leurs dogmes, leur distribution géographique, qu'il faut étudier d'abord. Connaissant les sectes rivales, on pourrait ensuite essayer de dégager la doctrine commune qui les a précédées et peut-être aurait-on chance d'entrevoir ce que furent l'enseignement du Maître, sa carrière et sa personnalité.

On sait que, parmi les multiples écoles bouddhiques, celle des Sthavira avait pour langue sacrée le pali tandis que la littérature religieuse des Sarvāstivādin était rédigée en sanskrit. Les Ecritures des Sthavira sont beaucoup mieux connues que celles des sectes rivales. Toutefois, à en juger par l'abondance et la valeur des œuvres qu'elle a laissées, il semble que l'École Sarvāstivādin ne le cédait en rien à tout autre et que, pendant une longue suite de siècles, la doctrine y fut enseignée avec éclat.

Quand, presque simultanément, EDOUARD HUBER et M. SYLVAIN LÉVI reconnurent que certains récits

du Divyāvadāna sont tirés de l'Açokāvadāna tandis que la plupart des autres font partie du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, un point important fut acquis dans l'histoire des sectes bouddhiques : il apparut que ces trois ouvrages, reposant sur des traditions communes, étaient étroitement apparentés et comptaient parmi les plus importants de l'Ecole Sarvāstivādin (ED. HUBER, *Sources du Divyāvadāna*, B. E. F. E.-O., VI, n^{os} 1—2; SYLVAIN LÉVI, *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, T'oung Pao, VIII, p. 105—122).

Au début de l'année 1914, sur les conseils de M. SYLVAIN LÉVI, j'entrepris l'étude et la traduction de divers textes extraits principalement de l'Açokāvadāna et du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin. Cette étude fut interrompue par la guerre. Mon maître voulut bien se charger de revoir et de publier les textes traduits. Il les fit précéder d'une lumineuse préface où il mettait en relief plusieurs résultats de cette publication.

« Il en ressort nettement, ... écrivait M. SYLVAIN LÉVI, que l'école des Mūla-Sarvāstivādin avait ses attaches positives au Cachemire et dans les régions voisines. Si elle a choisi le sanskrit comme langue sacrée, ce choix semble bien attester la situation privilégiée du sanskrit comme langue littéraire au Cachemire vers le temps où se place la rédaction du Vinaya » (*Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Sarvāstivādin et les textes apparentés*, *Journ. As.* 1914, II, p. 494).

Ce premier travail ouvrait la voie à des recherches plus étendues. S'il ne paraît pas douteux que le

Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin a reçu au Cachemire ou dans un pays voisin sa forme définitive, il est non moins certain qu'il n'a pas été élaboré d'un seul coup. Cette œuvre monumentale où est incorporée, à côté de morceaux ayant trait à la discipline, toute une collection de contes, de légendes et de *sūtra*, n'a pu être compilée qu'à une époque où la littérature religieuse des Sarvāstivādin était déjà très développée. Ne peut-on saisir quelques-unes de ces productions sous une forme moins évoluée, plus voisine des origines? Pour la solution de ce problème, l'Açokāvadāna est d'une importance capitale. On y trouve précisément, sous une forme plus archaïque, des traditions comparables à celles qu'a enregistrées par la suite le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, notamment une biographie des premiers patriarches de l'Eglise et le récit d'un prétendu voyage que le Buddha aurait effectué dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde.

M'efforçant surtout de faire ressortir les traits qui manifestent les aspirations de l'écrivain et qui, par delà sa personnalité, révèlent les intentions, les sympathies, les désirs des hommes de son monastère et de son Eglise, j'espère avoir démontré que l'Açokāvadāna fut composé par un religieux du pays de Mathurā, appartenant à l'Ecole Sarvāstivādin et qui aurait vécu plus d'un siècle avant Kaniṣka, c'est-à-dire longtemps avant la compilation définitive de l'actuel Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin.

Ainsi localisé dans le temps et dans l'espace, l'Açokāvadāna est un document historique de premier

ordre qui nous permet de saisir la tradition bouddhique à un moment décisif de son développement : lorsque l'Eglise en voie d'expansion vers les contrées du Nord-Ouest a débordé le cercle étroit des premières communautés magadhiennes et s'assimile rapidement l'antique civilisation brahmanique du Madhyadeça.

L'Açokāvadāna fait voir sous un aspect nouveau des sujets très divers : histoire du premier concile et des communautés locales, vies des patriarches, etc. Il était impossible d'étudier l'ouvrage sans jeter un coup d'œil dans toutes ces directions. D'une simple monographie, j'ai dû m'efforcer de tirer des indications générales, sans me dissimuler les risques que comporte actuellement une telle entreprise. Plus tard, quand nous posséderons de nombreuses monographies de textes sacrés, le champ des conjectures se rétrécira; certaines pistes pourront être recoupées tandis que d'autres devront être abandonnées.

Le présent volume était à l'impression quand M. PAUL PELLIOU eut l'obligeance de me signaler un fragment du *Ta-tche-tou-louen* dont on trouvera la traduction à l'appendice n° 1 (p. 214). Ce texte éminemment instructif oppose le Vinaya de Mathurā qui comprenait les *Jātaka* et les *Avadāna*, au Vinaya du Cachemire qui les avait rejetés. Par là se trouve confirmée et mise en lumière la distinction posée plus loin, et que j'estime fondamentale, entre les deux Ecoles de Mathurā et du Cachemire. On sait désormais que chacun de ces centres religieux, qui sans doute étaient les deux pôles du monde Sarvāstivādin, avait son Vinaya particulier. Celui de

Mathurā est vraisemblablement perdu; peut-être l'*Aṣokāvadāna* y était-il incorporé puisque les *Avadāna* en faisaient partie. Il est permis de se demander si le *Divyāvadāna*, recueil de légendes qui avaient cours dans le monde Sarvāstivādin, n'est pas tiré presque tout-entier du Vinaya de Mathurā. L'énorme Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, tout encombré de *jātaka* et d'*avadāna*, n'est peut-être lui-même que l'ancien Vinaya du Cachemire grossi de sa *vibhāṣā* et enrichi de fragments empruntés à la littérature de la secte. A mesure qu'on en dénombre les richesses, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin apparaît jusqu'à un certain point comme la Somme de l'Ecole Sarvāstivādin.

En exposant dans cet avant-propos la genèse du présent ouvrage, j'ai dit bien incomplètement ce que je dois à M. SYLVAIN LÉVI. Parmi les autres personnes à qui j'ai des obligations, je tiens à remercier particulièrement M. PAUL PELLIOU dont les avis m'ont été précieux et à qui je suis redevable de toute une série d'observations.

Les recensions de l'Açokāvadāna.

L'Açokāvadāna a été introduit en Chine à deux époques et par deux routes différentes. D'abord le Parthe *Fa-k'in* 安法欽 le traduisit en chinois aux environs de l'an 300. Plus tard, en 512, un çramaṇa du Fou-nan, *Seng-k'ia-p'o-lo* 僧伽婆羅 (Saṃghabhara?) traduisit une recension différente. L'Açokavadāna devint rapidement populaire en Chine, car, dès l'année 516, les compilateurs du *King liu i siang* en inséraient de nombreux fragments dans leur œuvre.

De la vie du Parthe *Fa-k'in* nous ne savons presque rien. Les catalogues chinois du Tripiṭaka nous apprennent seulement qu'il traduisit à Lo-yang entre 281 et 306 cinq ouvrages bouddhiques dont trois étaient déjà perdus en 730.

Seng-k'ia-p'o-lo s'appelait aussi *Saṃghavarman*, nom traduit en chinois par Assemblée-armure 衆鎧. Sur la transcription *Seng-k'ia-p'o-lo* (traduction chinoise : Assemblée-élever 衆養) on a restitué un original douteux *Saṃgha-pāla* (NANJIO, *Catalogue*, app. II n° 102). En fait *p'o* 婆 transcrit généralement *va*, *ba* ou *bha* et il vaut mieux restaurer avec Sylvain Lévi une forme *Saṃghabhara* ou *Saṃghabhata* (*Le catalogue géographique des Yakṣa* dans *Journ. As.*, 1915, I, p. 26).

Sur ce personnage, le *Kao seng tchouan* donne une courte notice (*Tripiṭ.* éd. Tōk. XXXV, 2, p. 19^a). Sa biographie est plus développée dans le *Siu kao seng tchouan* (*ibid.* p. 85^a. Cf. également *K'ai yuan che kiao lou*, *Tripiṭ.* éd. Tōk. XXXVIII, 4, p. 53).

Saṃghabhara était un moine polyglotte originaire du Fou-nan. Apprenant que la dynastie des Ts'i (479—501)

favorisait le bouddhisme, il vint en Chine à bord d'une jonque et se fixa à Nankin au monastère *Tcheng-kouan* 正觀. Le *Siu kao seng tchouan* et le *K'ai yuan che kiao lou* disent qu'il eut pour maître Guṇabhadra; mais s'il est exact que Saṃghabhara naquit en 460 et que Guṇabhadra mourut en 468, il est difficile d'admettre que le premier fut l'élève du second (P. PELLIOU, *Le Fou-nan. B.E.F. E-O.* III, p. 285). A partir de 506, pendant dix-sept années, l'Empereur Wou des Leang employa Saṃghabhara à traduire des livres bouddhiques en compagnie d'autres savants. Saṃghabhara donna ainsi en chinois 11 ouvrages comptant 48 chapitres, parmi lesquels l'*A-yu wang king*. On dit que l'Empereur Wou en personne venait écrire les textes saints sous sa dictée. Il fut comblé de présents et mourut en 524.

Les deux traductions chinoises de l'Açokāvadāna peuvent être identifiées avec certitude. Tous les catalogues sont d'accord pour assigner au Parthe Fa-k'in l' *A-yu wang tchouan* en 7 chapitres dont nous donnons ci après une version française intégrale. Mais le titre et les divisions de cet ouvrage ont varié. Il a été divisé, tantôt en 7 chapitres, tantôt en 5. On l'a intitulé tour à tour *A-yu wang king* et *A-yu wang tchouan*. Sans tenir compte de ces divergences, nous lui donnerons toujours son titre courant : *A-yu wang tchouan*, abrégé en A. W. Teh.

De l'examen des divers catalogues, il ressort en outre que l'*A-yu wang king* en 10 chapitres est l'œuvre de Saṃghabhara, alias Saṃghavarman. D'après le *Nei tien lou*, ce religieux aurait également traduit un *A-yu wang tchouan* en 5 chapitres, mais cette donnée est contredite par le *K'ai yuan che kiao lou* (Tok. XXXVIII, 4, p. 53^a). En tout cas, l'*A-yu wang tchouan* de Saṃghabhara, s'il a jamais existé, a disparu de bonne heure (1). Nous réserver-

(1) Le *Nei tien lou* connaît encore un autre *A-yu wang tchouan* antérieur à celui de Saṃghabhara et qui aurait été traduit sous les Wei (Tok. XXXVIII, 2, p. 71^b). Il se peut que l'*A-yu wang tchouan*

verons à la traduction connue de Saṃghabhara son titre traditionnel *A-yu wang king* abrégé en A. W. K.

Le contenu de l'Açokāvadāna nous est donc connu par deux versions chinoises probablement complètes : l'*A-yu wang tchouan* et l'*A-yu wang king*. En outre, de longs fragments ont été incorporés dans le *Divyāvadāna* sanskrit et dans le *Tsa a-han king* (1). Ces fragments sont extraits de deux recensions disparues qui différaient sensiblement l'une de l'autre et s'écartaient aussi jusqu'à un certain point de l'*A-yu wang king* et de l'*A-yu wang tchouan*. Nous possédons par conséquent en totalité ou en partie quatre recensions de l'Açokāvadāna et quiconque prétend remonter à l'ouvrage original doit s'appuyer sur l'ensemble de ces documents.

Les fragments conservés dans le *Divyāvadāna* et connus par la traduction qu'en a donné Burnouf sont très voisins des chapitres correspondants de l'*A-yu wang king*. Par contre, l'*A-yu wang tchouan* est notablement différent de toutes les recensions connues; il contient d'importants morceaux qui ne se retrouvent pas ailleurs et c'est pour-quoi j'ai cru devoir le traduire intégralement.

* * *

On sait que les textes indiens, aussi longtemps qu'ils restaient en usage, étaient dans un perpétuel devenir. Les écrivains, même les plus obscurs, ne se faisaient pas scrupule de retoucher et de remanier les œuvres de leurs

des Wei et celui de Saṃghabhara ne soient que des rééditions remaniées de la version de Fa-k'in. Nous savons en effet que ce dernier ouvrage a subi des transformations puisque les catalogues lui attribuent tantôt 7, tantôt 5 chapitres (Cf. Tōk. XXXVIII, 2, p. 49^a col. 6 et p. 54^a col. 8; XXXVIII, 3, p. 64^a col. 9 et p. 74^a col. 14; XXXVIII, 4, p. 18^a) et lui donnent des titres divers : *A-yu wang king*, *A-yu wang tchouan*, *Ta a-yu wang king*, *Ta a-yu wang tchouan*.

(1) Le *Tsa a-han king* (Nanjiō no. 544) est la traduction chinoise d'un *Samyukta-āgama* dont l'original est perdu. Cette traduction a été effectuée entre 435 et 468 par le gramaṇa Guṇabhadra, originaire de l'Inde centrale.

devanciers. Dans ces conditions, parce qu'un récit présente certains traits manifestement récents, on n'a pas le droit d'en conclure que l'ouvrage entier est de la même date. Par exemple, le mot *denāra* (latin *denarius*) apparaît en deux passages de la légende d'Açoka dans le *Divyāvadāna* (éd. Cowell et Neil p. 427, 13 et p. 434, 12). On aurait tort d'en tirer argument pour prétendre que l'*Açokāvadāna* original n'a été rédigé qu'après l'introduction des deniers romains dans l'Inde. Huber a montré que certains contes se retrouvent à la fois et sous la même forme dans le *Sutrālaṅkāra* d'Açvaghōṣa et dans les chapitres du *Divyāvadāna* consacrés à la légende d'Açoka (B. E. F. E.-O. t. IV, 1904, p. 709—726). Ceci est de nature à prouver que la recension de l'*Açokāvadāna* incorporée dans le *Divyāvadāna* a été remaniée après la rédaction du *Sutrālaṅkāra*, mais laisse entier le problème de la date de l'*Açokāvadāna*.

* * *

Enfin nous ne pouvons considérer comme des recensions de l'Açokavadana certains ouvrages tardifs, simples exercices de rhétorique, où des narrateurs se sont plu à développer, à côté d'autres récits, les vieilles légendes du cycle d'Açoka. Tel est l'*Açokāvadāna-māla* sanskrit dont les premiers chapitres ne sont qu'une amplification versifiée de l'Açokāvadana. Au témoignage de Burnouf, cette volumineuse compilation, « qui est une sorte de Purāṇa, ajoute peu à ce que nous apprennent les légendes du Divyāvadana et de l'Avadana-Çataka » (*Introduction*, p. 358). Les six premiers *avadāna* s'y succèdent dans l'ordre suivant :

- 1) Upagupta-Açokaraja,
- 2) Upagupta,
- 3) Açokaḍamana,
- 4) Açokanṛpati-pāṇṇupradāna,
- 5) Kuṇāla,
- 6) Viṭaçoka.

Puis vient une série de récits contés par Upagupta au roi Açoka, son disciple (Cf. RĀJENDRALĀLA MITRA, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, p. 6—17; BENDALL, *Catalogue of Buddhist Sanskrit Mss.*, p. 110, 114. M. S. d'Oldenbourg a annoncé en 1894 dans *Buddhiśkīa Legendui*, 1^{ère} Partie 1894, p. 6, une étude sur l'*Açokāvadāna-mālā* qui ne semble pas avoir été publiée).

Au total, l'ouvrage est analogue au *Divyāvadāna*, avec cette différence que le *Divyāvadāna* est un recueil sans unité, formé de légendes simplement juxtaposées, tandis que, dans l'*Açokāvadāna-mālā*, la vie d'Açoka et d'Upagupta forme un cadre où sont emboîtés les autres récits. A cet égard, le *Divyāvadāna* et l'*Açokāvadāna-mālā* sont à peu près dans le même rapport que l'*Avadāna-Īcātaka* et le *Kalpadrūma-avadāna*. La plupart des contes de l'*Avadāna-Īcātaka* relatent des faits contemporains de Çakyamuni, dont il a été le héros ou à propos desquels il a donné son enseignement; seul le centième récit intitulé « Le Concile » nous transporte au temps d'Açoka et d'Upagupta. Dans le *Kalpadrūma-avadāna* probablement plus récent, le conte « Le Concile » devient le premier du recueil et introduit une suite de récits qui mettent encore en scène Açoka et Upagupta. Parallèlement, dans le *Divyāvadāna*, la plupart des *avadāna* relatent des faits contemporains de Çakyamuni. Les chapitres XXVI—XXIX concernant Açoka font exception et ce sont précisément ces récits mis en vers qui viennent au début de l'*Açokāvadāna-mālā* et en forment le cadre. Peu instructif quant à son contenu, parce qu'il reproduit des légendes que nous possédons par ailleurs dans des rédactions plus anciennes, l'*Açokāvadāna-mālā* n'est donc pas négligeable sous le rapport de la composition. Il marque l'aboutissement d'une évolution qui tendait à faire d'Açoka et d'Upagupta les deux principales figures d'un cycle où venaient se ranger un grand nombre de légendes.

Sigles et abréviations.

Açokāv.	==	Açokāvadāna
Açokasūt.	==	Açoka-rāja-sūtra
B. E. F. E. -O.	==	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient
A. W. K.	==	A-yu-wang-king
A. W. Tch.	==	A-yu-wang-tchouan
C. V.	==	Culla Vagga
Divyāv.	==	Divyāvadāna
Journ. As.	==	Journal Asiatique
Sv.	==	Sarvāstivādin
Tripiṭ.	==	Tripiṭaka
Tsa-a-han	==	Tsa-a-han-king
V. M. S.	==	Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin.

INTRODUCTION.

Nous ignorons par qui fut composé l'Açokāvadāna. Comme tant d'autres monuments de la littérature bouddhique, cet ouvrage nous est parvenu sans nom d'auteur. Précisément parce qu'elle est fréquente, cette omission n'est peut-être pas très regrettable. Dans un pays où la vie des grands écrivains est connue, un nom sur un manuscrit peut suffire à classer une œuvre parmi les productions de telle école, à côté d'écrits du même âge et de la même province. Il n'en est pas de même dans l'Inde, au moins à une époque ancienne et principalement dans la littérature religieuse. Si nous savions par qui fut rédigé l'Açokāvadāna, ce fait isolé n'entraînerait peut-être aucune conséquence importante. C'est à l'œuvre elle-même qu'il faut demander le secret de ses origines. Où et quand fut-elle composée? Elle contient assez de données positives, de légendes semi-historiques et de traditions géographiquement localisées pour qu'il soit possible de répondre, au moins approximativement, à cette double question.

On commence à entrevoir le rôle considérable joué par les écoles régionales dans l'évolution du Bouddhisme et la formation du Canon. C'est seulement à une époque assez basse qu'on peut distinguer un Bouddhisme du Nord et un Bouddhisme du Sud et encore, la première de ces expressions chères aux savants européens, englobe-t-elle dans une unité factice des réalités très différentes. Par contre, il semble y avoir eu de bonne heure une Eglise de l'Est et une Eglise de l'Ouest. D'après le Cullavagga pali XII 2,7 chacun de ces deux groupements territoriaux

aurait délégué quatre grands représentants au Concile de Vesālī. Toutefois en l'absence d'un pouvoir central exerçant une autorité spirituelle sur l'ensemble des confréries orientales ou occidentales, les communautés locales jouissaient certainement d'une large autonomie. Par exemple, il n'apparaît pas que, dans la région de l'Ouest, les confréries de Kauçāmbī, d'Ujjayinī, de Mathurā et du Cachemire aient jamais été comprises dans une organisation fortement centralisée. Elles avaient chacune leurs sanctuaires, leurs saints, leurs traditions, leurs préférences en matière de dogme et de discipline. Ces tendances particulières se reflétaient dans les écrits de leurs docteurs, de sorte qu'il est possible, en analysant tel ouvrage, de déterminer le lieu où il a été composé. Nous allons montrer que l'Açokāvadana avait ses attaches positives dans la région de Mathurā.

C'est dans la partie orientale de l'Inde du Nord que le Buddha est né, qu'il a conçu et prêché sa doctrine et qu'il s'est éteint. Là se trouvaient les lieux saints où les fidèles allaient en pèlerinage. Dans la même région se réunirent les deux grands Conciles de Rajagṛha et de Vaiçālī. Quand le Bouddhisme se fut répandu dans l'Ouest, les nouvelles communautés firent figure de parvenues à côté des anciennes. Elles n'eurent pas de repos qu'elles ne se fussent créé des titres à l'admiration des fidèles. La légende du Buddha étant déjà fixée dans ses traits essentiels, on ne pouvait songer à déplacer vers l'Ouest le lieu des principales scènes de sa vie. Il fallut imaginer de nouveaux épisodes afin de prouver la sainteté des terres récemment converties. On prétendit que le Buddha, peu de temps avant sa fin, avait visité la région du Nord-Ouest, qu'il y avait opéré des miracles et prédit la venue de Madhyantika et d'Upagupta. Ce voyage est raconté dans un certain nombre d'écrits, notamment dans l'Açokāvadana et le Vinaya des Mūla-Sarvastivādin. J'ai déjà donné à part les traductions de ces deux récits (*Le Nord-Ouest*

de l'Inde dans le *Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin* ... Jour. As. 1914, II, p. 495 à 522 et p. 538 à 540). Il n'est pas inutile de les comparer en détail.

Dans l'Açokāvadāna, le Buddha traversant avec Ānanda le pays de Mathurā prédit la fondation du monastère de Naṭa-Bhaṭa et expose les mérites acquis par Upagupta. Puis il se rend au Cachemire et prédit la conversion de ce pays par le bhikṣu Madhyāntika. Le récit du voyage à Mathurā est plus développé que la partie consacrée au Cachemire; celle-ci n'occupe guère qu'une dizaine de lignes dans la traduction française.

Dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, le voyage à Mathurā est conté à peu près dans les mêmes termes : le Buddha est accompagné d'Ānanda; il prédit la fondation du monastère de Naṭa-Bhaṭa, la conversion et les mérites d'Upagupta. Toutefois une différence mérite d'être notée : dans le Vinaya, Upagupta est converti par Madhyāntika, l'apôtre du Cachemire, tandis que dans l'Açokāvadāna, il a pour maître Çaṇavāsa, l'apôtre de Mathurā.

Dans l'Açokāvadāna, le voyage au Cachemire avait lieu avec Ānanda, après la traversée du pays de Mathurā. Dans le Vin. des Mūla-Sv., le Buddha se rend d'abord dans la haute vallée de l'Indus et il est alors accompagné du yakṣa Vajrapāṇi. Il visite l'emplacement futur du couvent de la Forêt sombre, convertit le roi-dragon Apalāla et prédit l'apostolat du Bhikṣu Madhyāntika. Puis il traverse Kanthā, la ville du Grenier à riz, Revata et une série d'autres localités où il opère des conversions. Enfin, en passant au village de Kharjūra, il prédit que le roi Kaniṣka bâtitra dans ce lieu un grand stūpa. Le récit du voyage avec Vajrapāṇi occupe dix pages dans la traduction française.

Ainsi, tandis que dans l'Açokāv. le voyage au Cachemire suit le passage à Mathura et n'est l'objet que de brèves indications, dans le Vinaya le Buddha visite d'abord la région arrosée par le haut Indus et ses affluents et cette partie de l'itinéraire est de beaucoup la plus déve-

loppée. L'auteur du premier récit se souciait avant tout de glorifier Mathurā, tandis que les compilateurs du Vinaya avaient principalement en vue le bon renom du Cachemire et des pays voisins. L'Açokāv. et le Vin. des Mūla-Sv. ont dû être composés dans les régions occidentales, le premier à Mathurā et le second plus au Nord.

La propagande bouddhique s'exerçant à partir de la basse vallée du Gange devait toucher d'abord le pays de Mathurā et n'atteindre qu'ensuite la région du Cachemire. Logiquement, l'itinéraire qui accorde la préférence au pays de Mathurā et y conduit d'abord le maître doit être le plus ancien. En fait l'Açokāv. contient une version archaïque du voyage du Buddha dans l'Ouest, tandis que la rédaction du Vinaya est sensiblement plus tardive.

Ānanda, dans les plus anciens sūtra, est le disciple préféré de Çākyamuni. Serviteur du Buddha, il le suit en toute circonstance et, pour cette raison, il est de tous les auditeurs celui qui connaît le mieux sa Parole. Dans l'Açokāv. il accompagne le Maître à Mathurā et au Cachemire. Dans le Vinaya des Mūla-Sv., le Buddha fait son grand voyage au Nord-Ouest avec le yakṣa Vajrapāṇi, puis il rejoint Ānanda et se rend avec lui à Mathurā. Vajrapāṇi est souvent représenté dans les compositions gréco-bouddhiques du Gandhara; par contre il n'apparaît guère dans les plus anciens monuments de l'art et de la littérature bouddhiques. Si les rédacteurs du Vinaya l'ont préféré au grand disciple, c'est qu'au temps où ils écrivaient, Ānanda n'était plus aussi vénéré que dans les premiers siècles de l'Eglise. La substitution du yakṣa au bhikṣu ne peut être que tardive. Le récit de l'Açokāv. qui fait voyager partout Ānanda en compagnie du Buddha reflète des conceptions plus anciennes; et il est significatif que, même dans le Vinaya, le disciple accompagne encore Çākyamuni à Mathura parce que cette partie du récit étant depuis longtemps fixée, les compilateurs cachemiriens l'ont simplement reproduite sans presque la modifier.

Dans l'Açokāv, Upagupta est un disciple de Çaṇavasa et tous deux sont des apôtres de la région de Mathurā. De même, dans un passage du Vin. des Mūla-Sv., l'āyusmat Ānanda dit au bhikṣu Çāṇika (= Çaṇavāsa): « Il y a dans ce royaume de Mathurā un marchand de parfums nommé Gupta. Il aura un fils nommé Upagupta. Tu le convertiras et le feras sortir du monde. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 531.) Mais dans le récit du voyage au Nord-Ouest, le Vinaya se contredit. La prophétie suivante est attribuée au Buddha: « Un disciple du Buddha nommé Madhyāntika convertira Upagupta et fera de lui un bhikṣu » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 519.) La raison de cette modification est claire. Madhyāntika est l'apôtre du Cachemire. En faire le maître d'Upagupta, le grand saint de Mathurā, c'était établir habilement l'excellence et l'ancienneté de l'église cachemirienne. On voit par quels artifices les communautés rivales se procuraient des arguments en faveur des thèses qui leur agréaient. La leçon de l'Açokāv. est confirmée par le Vinaya lui-même. Les compilateurs cachemiriens connaissaient donc un texte ancien analogue à celui de l'Açokāv. Ils l'ont sciemment altéré pour exalter leur pays aux dépens de Mathurā.

On vient de noter une contradiction entre deux textes du Vin. des Mūla-Sv. J'en relève une seconde dans le récit même du Voyage. Parlant à Vajrapāṇi à l'endroit où s'élèvera le couvent de la Forêt sombre, le Buddha dit: « Pour l'étude du *çamatha*, ce sera le meilleur lieu. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 508.) Et lorsqu'il traverse le Cachemire, désignant le lieu où Madhyantika soumettra le dragon Hou-lou-t'ou, le Buddha dit: « Là sera le plus important des monastères de la méthode *vipaṣyanā*. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 513.) Plus tard, montrant à Ānanda l'emplacement futur du *Nāṭa-bhāṭa* dans le pays de Mathurā, il fait la prédiction suivante: « Parmi les séjours de ceux qui pratiquent le *çamatha* et la *vipaṣyanā*, ce sera le premier. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 518.)

On voit combien les compilateurs étaient négligents et peu scrupuleux. Après avoir attribué au Buddha deux prophéties destinées à exalter les monastères de la région septentrionale, ils ont reproduit sans y prendre garde, un texte ancien qui contredit les allégations précédentes.

Le récit du voyage du Buddha conservé dans l'Açokav. étant plus ancien que la version correspondante du Vin. des Mula-Sv., il est possible de se représenter par quel progrès on a passé de l'un à l'autre. Dans l'Açokav., le Buddha convertit d'abord le roi-dragon Apalāla, le maître-potier, le Caṇḍāla, un bouvier et un dragon, puis il se rend à Mathurā et de là au Cachemire. Où se plaçaient ces conversions? D'après le Vin. des Mula-Sv., elles auraient eu lieu dans la région du Nord-Ouest; mais il y a des raisons de penser que cette localisation est tendancieuse, qu'elle a pour objet de grossir le récit des événements dont la région voisine de l'Indus est le théâtre. Primitivement Apalāla et les autres convertis devaient habiter l'Inde orientale puisque le Buddha les rencontrait au début de son voyage. Dans la Vie du Buddha en tibétain traduite par SCHIEFNER, le *nāga* Apalāla renaît au Magadha (Cf. SCHIEFNER, *Lebensbeschr.* p. 54.). Dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* qui est un commentaire partiel sur l'Ekottara-agama, le Buddha convertit un dragon nommé Sans-feuilles qui dévastait le Magadha (*Le Nord-Ouest de l'Inde...*, p. 559 et suiv.). Watters admet l'identité de Sans-feuilles et d'Apalāla (J. R. A. S. 1898. p. 340). Sans doute ces deux formes ne sont pas exactement superposables; mais un même être mythique, surtout s'il est redoutable, a souvent des noms différents et le traducteur chinois du *Fen-pie-kong-tö-louen* peut avoir lu Sans-feuilles (Apalaça) au lieu de Sans-chaume (Apalāla). De plus, dans le récit du Vin. des Mula-Sv., le Buddha dit au roi-dragon Apalāla: « Fais en sorte que tous les hommes qui habitent en Magadha soient exempts de crainte! » (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 512, note 1.) Cette recommandation serait in-

intelligible si le dragon résidait dans l'Inde du Nord-Ouest; elle devient parfaitement claire du moment où on admet que la légende était primitivement localisée au Magadha. Cette fois encore, les compilateurs insoucians ont laissé dans les morceaux qu'ils ajustaient, des détails contradictoires à l'ensemble du récit.

Partant du Magadha où il convertit le roi-dragon, le Buddha, avant d'atteindre Mathurā, opérait encore d'autres conversions. Toute cette partie de l'itinéraire a été transposée par les compilateurs cachemiriens et reportée vers le Nord-Ouest. La conversion du maître-potier a lieu dès lors à Revata; celle du bouvier et du dragon dans la ville de Protège-tas (Kūṭapāla?); enfin c'est à Nandivardhana que les fils de la Caṇḍālī se soumettent au Buddha.

Dans le nouveau récit, la conversion d'Apalāla ayant lieu avant l'arrivée au Cachemire, est immédiatement suivie de la prédiction du Buddha relative à ce pays. Ainsi l'ordonnance du récit ancien est complètement bouleversée. Dans l'Açokāv., le Voyage du Buddha comprenait trois éléments: *a*) la conversion d'Apalāla, du maître-potier, etc., *b*) la traversée de Mathurā, *c*) le passage au Cachemire. Dans le Vin. des Mūla-Sv., ces éléments se suivent dans un ordre nouveau: *a*) conversion d'Apalāla, *c*) passage au Cachemire, *d*) conversion du maître-potier, etc., *b*) voyage à Mathurā.

Au total, la comparaison de ces textes aboutit à deux résultats distincts: 1^o) le récit du voyage du Buddha dans l'Açokāv. est plus ancien que le passage correspondant du Vin. des Mūla-Sv.; 2^o) les préférences de l'auteur de l'Açokāv. vont au pays de Mathurā, tandis que les compilateurs du Vinaya se plaisent à glorifier les régions plus septentrionales. De ces deux propositions, la première sera le point de départ de nos recherches sur la date de l'Açokāv. La seconde nous renseigne implicitement sur le lieu où fut composé cet ouvrage; elle est d'ailleurs corroborée par d'autres indices du même ordre.

De tous les saints dont la vie est contée dans l'Açokāv., Upagupta est de beaucoup celui qui retient le plus longtemps l'attention. La prophétie du Buddha qui le concerne est plusieurs fois répétée. Il accompagne Açoka dans son pèlerinage aux lieux saints. Ses existences antérieures et les mérites qu'il s'est acquis sont résumés avant le récit du premier Concile. Puis sa légende est narrée en détail après celle de son maître Çāṇavāsa. Enfin les circonstances dans lesquelles il convertit ses nombreux disciples sont le sujet d'un chapitre très étendu. Cette insistance s'explique par le fait qu'Upagupta est le grand docteur de Mathurā et que l'exalter c'est en même temps glorifier la communauté dont il fut le chef.

La même partialité se manifeste encore dans les détails de sa légende. Çākyamuni prédit qu'Upagupta sera « un Buddha sans les signes » « alakṣaṇaka Buddha ». Il fera œuvre de Buddha et les conversions opérées par lui seront innombrables. Le Tathāgata n'a point converti Māra, le démon Très Mauvais; c'était pour laisser à Upagupta la gloire de mener à bien cette difficile entreprise. Et pour que rien ne manquât à son prestige, ni les mérites spirituels ni l'éclat des grandeurs humaines, Upagupta devint un personnage du cycle d'Açoka; on fit de lui le conseiller intime d'un roi Cakravartin, maître du monde. Dans l'Açokāv. le tout-puissant monarque reçoit dans son palais l'abbé de Mathura et fait sur ses conseils de magnifiques offrandes aux stūpa du Buddha et des grands disciples.

Ainsi le souci de glorifier Mathura, ses saints et ses monastères ne se manifeste pas uniquement dans le récit du voyage du Buddha; il éclate dans toutes les parties de l'Açokāv. L'ouvrage pourrait être intitulé : « La légende d'Upagupta » avec cette mention complémentaire : « Eloge et illustration de l'église de Mathurā. » Jamais des influences locales n'ont déterminé plus rigoureusement le contenu d'un livre religieux. Ce *māhātmya* n'a pu être rédigé que par un écrivain du pays de Mathura.

Le nombre et la variété des recensions qui nous sont parvenues prouvent le succès et la diffusion de l'Açokav. Pour qu'un livre aussi pénétré de régionalisme ait été goûté loin du pays d'origine, il fallait que l'église de Mathurā eût parmi les communautés bouddhiques une situation privilégiée et qu'elle eût contribué pour une large part au rayonnement de la foi; autrement, ses prétentions à tenir le premier rang n'eussent pas manqué de paraître ridicules. Deux circonstances expliquent l'influence exercée par les habitants de Mathurā sur le développement et la propagation du Bouddhisme : cette ville était située sur une des grandes voies commerciales de l'Inde; d'autre part, ses moines-écrivains avaient probablement hérité des anciens brahmanes, outre la connaissance du sanskrit, des traditions littéraires et philosophiques.

Dès le temps des Maurya, Pataliputra était reliée au Gandhara par une route impériale tracée sur le modèle des voies achéménides et qui joua un grand rôle dans la vie politique et économique de l'Inde. Après la fondation du royaume grec de Bactriane, les relations commerciales devinrent très actives entre la vallée du Gange et celle de l'Oxus. Pour les caravanes chargées des produits de la Bactriane et du Cachemire, Mathurā était la première grande cité du Madhyadeça au débouché de la vallée de l'Indus. Sa prospérité matérielle s'explique par cette situation.

Il semble que le Bouddhisme, qui s'était d'abord implanté au Magadha et dans les régions voisines, se soit propagé de préférence le long des grandes voies commerciales, grâce à l'appui moral et aux largesses des marchands et des caravaniers. C'est presque un truisme de dire que les idées nouvelles suivent les courants commerciaux. Dans les principautés indiennes, les membres des castes supérieures et les paysans devaient se montrer d'abord réfractaires aux influences du dehors, les premiers par politique et les autres par apathie. Les marchands, au

contraire, que les voyages et le négoce mettaient en relations suivies avec les habitants d'autres contrées, étaient plus perméables aux idées nouvelles, moins conservateurs que les gens des autres castes.

De Paṭaliputra, la jeune cité magadhienne devenue au temps des Maurya capitale de l'Inde puis métropole du Bouddhisme, trois grandes voies rayonnaient jusqu'aux frontières de l'Empire : celle du Sud-Ouest vers Barygaza par Kauṣambī et Ujjayini; celle du Nord vers le Népal par Vaiṣali et Āravastī; enfin la plus longue, celle du Nord-Ouest, orientée vers la Bactriane, par Mathura et la haute vallée de l'Indus. La présence des sanctuaires de Sanchi et de Barhut à proximité de la route du Sud atteste la pénétration rapide du Bouddhisme dans cette direction (Cf. LACÔTE, *Essai sur Guṇadhya et la Bṛhatkathā*, p. 235.). Vers le Nord, j'ai déjà tenté de marquer les progrès de la doctrine en montrant les déplacements successifs des scènes traditionnelles de Rajagṛha vers Vaiṣali, puis vers l'opulente Āravastī (*Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha II*, dans Journ. As. 1918, II, p. 455). A l'Ouest, le succès fut peut-être un peu plus lent parce qu'on rencontrait une zone de vieille culture brahmanique. Toutefois le récit du Deuxième Concile dans le Cullavagga pali n'a pu être rédigé qu'à une époque où Mathura était déjà le siège d'une communauté influente (Cf. *infra* p. 16.). La richesse de cette cité, sa situation sur la grande route de pénétration vers l'Ouest expliquent en partie l'importance de ses monastères et le rôle qu'ils ont joué dans la diffusion du Bouddhisme.

A ces facteurs économiques s'ajoutaient des causes spirituelles moins apparentes mais également efficaces. Au temps où parut le Buddha, le bassin du Gange était géographiquement et moralement divisé en deux zones : à l'ouest la plaine qu'arrosent les courants parallèles du Gange et de la Yamuna; à l'est la basse vallée où le fleuve élargi sépare les deux grandes tribus des Videha

et des Magadha. La région occidentale est un pays de vieille culture brahmanique. C'est la terre des Brahmarṣi. « D'un Brahmane né dans ce pays, dit Manu, tous les hommes sur la terre doivent apprendre leur règle de conduite » (cité par OLDENBERG, *Le Bouddha*, trad. FOUCHER, p. 10.) Là se perpétuaient la connaissance des Védas et son complément indispensable, l'enseignement de la langue sanskrite. Les tribus de la région orientale au contraire n'avaient pas derrière elles un passé aussi brillant. Elles n'avaient été qu'effleurées par la civilisation de l'Ouest. Les dialectes locaux étaient probablement très frustes. Les esprits n'avaient guère été affinés par la spéculation philosophique.

C'est dans la région orientale, principalement au Magadha, que se développèrent les premières communautés bouddhiques. Les textes où était condensé l'enseignement du Maître étaient probablement récités en dialecte magadhien et, pour être facilement retenue, cette littérature orale était presque entièrement rythmée. L'élément métrique l'emportait beaucoup sur la prose en longueur et en importance. Tels étaient primitivement les récits des Jataka; tel s'est à peu près conservé le très archaïque Suttanipata. Pour autant qu'on en peut juger à travers les traductions ou adaptations sanskrites et palies, les textes primitifs étaient composés dans une langue simple et monotone; ils devaient leur beauté au sentiment profond qui les inspirait plutôt qu'au choix de l'expression ou à l'habileté du tour. Ceci pouvait suffire aussi longtemps que la doctrine se réduisait à de puérils apologues ou à des énumérations de vérités. Mais, pour se développer, la religion nouvelle devait rivaliser avec d'autres sectes. Il fallait discuter publiquement avec les philosophes, faire assaut d'éloquence avec les brahmanes versés dans l'étude des Védas. Dès lors, l'insuffisance des premiers sūtra ne pouvait tarder à se faire sentir. On avait besoin d'une littérature religieuse rédigée dans une langue littéraire aussi riche et aussi noble que

possible. Il ne suffisait plus d'affirmer; il fallait argumenter et persuader, combattre l'erreur, exalter la Loi nouvelle, glorifier ses saints et ses protecteurs laïques et, pour tout cela, faire un large emploi de la prose.

Quand le Bouddhisme pénétra dans la partie occidentale du bassin du Gange, ces besoins se firent plus vivement sentir; et les moyens d'y satisfaire se trouvaient justement dans cette même région, berceau des Upaniṣad et de la spéculation philosophique. Les premiers lettrés convertis mirent au service de leur foi leur connaissance du sanskrit et leur expérience de rhéteurs et de dialecticiens. De là vint, croyons-nous, l'importance de l'Eglise de l'Ouest. Elle n'avait pas été sanctifiée par l'apostolat du Buddha et des premiers auditeurs; mais ses religieux étaient plus savants que ceux des anciennes communautés : ils étaient capables d'écrire la langue sacrée des Védas. Aussi vit-on se développer dans l'Ouest, notamment à Mathura, une nouvelle littérature dont l'Açokav. paraît être un des spécimens les plus caractéristiques.

Rédigé en sanskrit, il s'oppose nettement aux productions antérieures en dialecte magadhien. C'est une œuvre où la prose domine. Hors des parties empruntées à la plus ancienne littérature, telle la relation du premier Concile, les gāthā n'y sont généralement qu'un élément accessoire, un ornement du récit. On y voit les premières applications des procédés d'*alaṃkāra* où excelleront plus tard Aṣvaghoṣa et les écrivains du Cachemire. L'Açokav. est une composition littéraire qui contient de magnifiques morceaux. Il est loin des productions courtes, naïves et impersonnelles où s'essayait le zèle des premiers fidèles. C'est l'œuvre d'un écrivain de talent qui conduit son récit avec habileté, profite des situations pathétiques et utilise avec goût les ressources d'une langue admirable.

Quant au fond, le contraste n'est pas moins saisissant. Les auteurs des anciens sūtra ne prétendaient guère qu'à reproduire la parole du Maître. Dans leurs récits, le person-

nage central est toujours Çakyamuni ou un de ses contemporains. L'Açokāv. nous transporte d'emblée au temps qui suit la mort du Buddha. Il contient une chronique du règne d'Açoka et des premiers siècles de l'Eglise. Et tandis que les premiers auteurs se proposaient surtout de montrer le chemin de la délivrance à des solitaires avides d'obtenir le Nirvāṇa, le rédacteur de l'Açokāv. poursuit des résultats plus complexes et moins surhumains. Il ne s'adresse pas uniquement aux religieux, mais encore aux pieux laïques qui soutiennent l'Eglise de leurs aumônes; il veut édifier et moraliser par le spectacle de la vie des saints et des grands; il propose en exemple aux donateurs les excessives libéralités du pieux roi Açoka; il exalte son pays et son monastère au dessus des communautés rivales.

Cette ardeur un peu vaine à rivaliser avec des groupes de fidèles issus du même enseignement était stimulée par l'esprit de controverse et de discussion théologique. L'apparition de sectes dissidentes à l'intérieur de l'Eglise est un événement très ancien. D'après le Cullavagga pali XI, 1, 11, Purāṇa, aussitôt après le premier Concile, aurait revendiqué le droit de s'en tenir au Dharma et au Vinaya tels qu'il les avait entendus. Les divergences devaient fatalement s'accroître à mesure que le Bouddhisme se développait sur un plus large terrain. Quelles étaient les affinités de la communauté de Mathurā?

L'Açokāv. est rédigé en sanskrit. Un texte souvent cité nous apprend que les Sarvastivādin, à la différence des autres sectes, lisaient leurs livres sacrés en sanskrit (Cf. LACÔTE, *Essai sur Guṇādhyā et la Bṛhatkathā*, p. 44.). D'autre part, les plus anciennes inscriptions de Mathura relatent des dons et des érections de monuments au profit des Sarvastivādin. On est ainsi conduit à supposer que le développement de l'Ecole de Mathurā était solidaire du mouvement Sarvastivādin. Cette conjecture est confirmée par d'autres faits. Les traditions relatives au voyage du

Buddha dans l'Ouest sont rapportées à la fois dans l'Açokāv. et dans le Vin. des Mūla-Sv. En étudiant ci-après les listes de Patriarches et les relations du premier Concile, on apercevra de nouveaux rapports entre l'Açokāv. et le Vin. des Mūla-Sv. Le Divyavadāna est presque entièrement composé de morceaux empruntés à ces deux ouvrages: l'auteur de ce recueil, qui appartenait évidemment à l'Ecole Sarvastivādin, n'a point juxtaposé au Vinaya de sa secte des fragments hétérodoxes.

J'ai déjà publié des extraits du Vin. des Mūla-Sv., d'où il ressort que cette secte avait ses attaches au Cachemire et dans les pays voisins (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 494). Il semble que l'Ecole Sarvastivādin se soit d'abord développée à Mathurā, puis ait poussé des rejetons dans la direction du Nord-Ouest. Les groupements secondaires issus de l'Ecole de Mathurā se différenciant de plus en plus, une secte cachemirienne, pour prouver son attachement à la tradition primitive, aurait, à tort ou à raison, pris le nom de Mūla-Sarvastivādin. Je ne puis qu'indiquer ici, sans y insister, la courbe générale de cette évolution. Du moins, il était utile de montrer que l'Açokāv. est un des premiers éléments d'une étude ayant pour objet l'origine et le développement des sectes Sarvastivādin.

Voici le Bouddhisme parvenu à Mathurā, fécondant la prose sanskrite et suscitant des œuvres nouvelles du type de l'Açokāv. Fortifié par ses conquêtes, il poursuit son avance sur la route de l'Ouest et ne tarde pas à s'annexer le Cachemire et le Gandhara. Grâce à l'appui des riches marchands de Taxile et de Pechawer, il multiplie ses établissements. Dans ces régions du Nord-Ouest dont la population est mêlée par les invasions, la doctrine s'assouplit et devient éclectique. Au voisinage de l'empire parthe elle se teinte d'iranisme. A l'imitation des modèles grecs se développe un art nouveau. Le Bouddhisme cesse alors d'être une religion purement indienne. C'est un ensemble complexe où se fondent l'art grec, le dualisme iranien,

la philosophie du Madhyadeça et de vieux apports magadhien. La diversité de ses éléments le rend d'autant plus accessible aux étrangers. Quand, après les envahisseurs çaka et parthes, le flot des Yue-tche déferle sur les frontières de l'Inde, les nouveaux venus ne tardent pas à vénérer Çakyamuni à côté des divinités iraniennes. Sous Kaniska s'ouvrent pour le Bouddhisme des perspectives illimitées d'expansion vers l'Asie Centrale. Ce monarque appelle au Cachemire les docteurs et les poètes. La tradition veut même qu'il ait réuni un Concile. Une école littéraire se fonde, dont Aṣvaghoṣa est le plus illustre représentant. L'activité des écrivains est prodigieuse. A côté d'œuvres délicates et raffinées comme le Sūtralaṅkāra et le Buddhacarita, les compilateurs édifient des œuvres monumentales, tel le Vinaya des Mūla-Sv. La fécondité des commentateurs cachemiriens est caractérisée en ces termes dans un sūtra mahāyāniste, le *Lien-houa-mien-king*: « Tout ce qu'il y a de corps de mots, de corps de phrases du Tathāgata . . . ces Arhat (du Ki-pin) les rassembleront et en feront des discussions (çāstra). » (Cf. SYLVAIN LÉVI, *Notes chinoises sur l'Inde* V, dans B. E. F. E. O. 1905, p. 46 du tirage à part).

On peut en somme distinguer trois grandes phases dans l'expansion du Bouddhisme depuis la basse vallée du Gange jusqu'aux plateaux de la Haute-Asie, et à chacune de ces phases correspond une période distincte de l'histoire du canon et de la littérature bouddhiques. D'abord confinés au Magadha et dans les régions voisines, les disciples de Çakyamuni se transmettent oralement des compositions assez courtes, presque entièrement versifiées, conçues en dialecte magadhién. Plus tard, à l'occident, dans la plaine qu'arrosent le Gange et la Yamunā, de nouveaux convertis mettent au service de leur foi la prose littéraire sanskrite et la dialectique des philosophes. C'est la période de Mathurā, marquée par la rédaction d'ouvrages plus longs et plus parfaits, écrits en sanskrit, tel l'Açokav. En-

fin, parvenu au Cachemire, le Bouddhisme se montre de plus en plus éclectique et accueillant aux étrangers. Il perd les caractères d'une secte locale et devient une religion universelle. Une troisième école se fonde; à côté de grands poètes comme Aśvaghōṣa, travaillent de nombreux écrivains et compilateurs qui ornent, refondent, commentent, développent, colligent les anciens textes.

La situation de l'Eglise à chacune de ces périodes transparait dans les récits des Conciles. Après la mort du maître, ses disciples décident de se réunir pour codifier les textes sacrés. Deux groupes importants de *Çākyaputra* sont alors au nord du Gange : les compagnons d'Ānanda et les disciples de Mahakāśyapa. Néanmoins, c'est à Rajagṛha, capitale du Magadha, que se tiendra le Concile. Les relations de cet événement contiennent des éléments de dates diverses; mais, comme on le verra plus loin, le récit s'est cristallisé autour d'un noyau versifié plus ancien que le texte en prose. Cette prédominance de l'élément métrique caractérise la période du Magadha aussi bien que le lieu choisi pour la réunion de l'assemblée. Plus tard, les excès des moines de Vaiçālī obligent les religieux austères à convoquer un second Concile. Dans le récit du *Cullavagga* pali, XII, 1, 8, Yasa se rend dans l'Ouest, à l'hermitage de Sāṇavāsī (1) et auprès d'eux s'assemblent de nombreux bhikkhu du voisinage et même du pays d'Avanti et de la région méridionale. Yasa finit par triompher grâce à l'appui des communautés de l'Ouest. La prépondérance de celles-ci commence dès lors à s'affirmer. Après l'invasion des Yue-tche, Kanishka réunit au Cachemire un troisième Concile et Aśvaghōṣa est chargé de rédiger la *vibhaṣā*. Ces événements marquent en quel-

(1) Sāṇavāsī n'est autre que l'apôtre de Mathurā, le Çāṇavāsa des textes sanskrits. Dans l'Açokāv., il demeure sur le mont Urumuṇḍa. Dans le *Cullavagga* pali, le nom de cette hauteur est Abogaṅga. L'hermitage de Çāṇavāsa devait être situé dans le pays des Sūrasena, entre le Gange et la Yamunā.

que sorte un déplacement continu vers l'Ouest du centre de gravité de l'Eglise. Ils supposent une évolution conforme à celle dont nous venons de tracer les grandes lignes.

Cette vue d'ensemble était nécessaire afin de déterminer, au moins approximativement, l'époque où fut composé l'Açokav. En matière de littérature bouddhique où toute chronologie est incertaine, le mieux qu'on puisse faire pour un ouvrage non daté, c'est de marquer son rang parmi d'autres productions du même ordre et de fixer le moment de son apparition par rapport à tels événements de l'histoire politique ou religieuse. Pour atteindre à ce résultat, une analyse minutieuse est indispensable; mais l'enquête n'a de chances d'aboutir que si on commence par s'orienter en choisissant quelques repères dans la masse énorme des faits. C'est pourquoi nous avons distingué trois phases dans l'histoire de la littérature bouddhique et nous avons montré que l'Açokav. est une œuvre caractéristique de la période intermédiaire. Sans doute ce n'est là qu'une solution provisoire et approchée; mais maintenant des bornes sûres nous risquerons moins de nous égarer dans nos recherches ultérieures.

Au surplus, sous un titre unique : Açokavadana, on est convenu de grouper quatre recensions d'âge et de contenu différents. Transmis de génération en génération par des hommes qui ne se faisaient pas scrupule d'altérer les textes anciens, l'ouvrage a subi quelques transformations. Rédigé par un écrivain de Mathura, il n'a pu sortir indemne de la période cachemirienne. Sans parler des deux recensions insérées dans le Sanyuktagama et le Divyavadana qui ont été coupées et remaniées au gré des compilateurs, les différences qui séparent l'A-yu-wang-king et l'A-yu-wang-tehouan prouvent que ces textes n'ont pas été miraculeusement préservés de toute contamination. Il reste à examiner chaque chapitre de manière à discerner les grandes couches traditionnelles et les interpolations tardives. Mais à commencer par cette analyse, on risquait

de ne point apercevoir les caractéristiques de l'ouvrage et d'attribuer à des détails une importance exagérée. Il a paru préférable, avant tout autre démarche, de situer l'œuvre entière dans son cadre historique et géographique.

En résumé, l'Açokāv. est un produit de l'École de Mathurā. Terre de vieille culture brahmanique, enrichie par le passage continu des caravanes, la capitale des Surasena était située sur l'axe de diffusion du Bouddhisme orienté du Magadha vers l'Indus. C'était un lieu d'élection pour l'établissement d'une communauté prospère et la création d'œuvres nouvelles en prose littéraire sanskrite. Le temps où se place la composition de l'Açokāv. est à tous égards une époque de transition : entre les frustes rhapsodies du Bouddhisme primitif et les œuvres raffinées de l'École cachemirienne, entre la sécheresse des sutra canoniques et l'abondance verbeuse des *vaipulya-sūtra*, (1) entre les bas-reliefs de Barhut et les statues gréco-bouddhiques du Gandhara, (2) entre la secte magadhienne des premiers siècles et la religion universelle de l'époque de Kanishka.

(1) BURNOUF distinguait déjà trois catégories de sūtra : 1) ceux où les événements sont contemporains de Çakya, 2) ceux où ils lui sont postérieurs, 3) les sūtra de grand développement (*vaipulya*). Avec sa perspicacité habituelle, ce savant choisissait précisément l'Açokāv. pour type des sūtra de la seconde catégorie.

(2) VOGEL caractérise l'École de sculpture de Mathurā « as a direct descendant of the ancient art of Barhut and Sānchi developed under the influence of the Greco-buddhist school of the N. W. » (Annual Report, Archaeol. Survey, 1909—10, p. 78.) L'école de Sānchi ne s'est pas éteinte pour renaître plus tard à Mathurā. Un tel prodige serait inexplicable. Il faut supposer un développement continu de l'art du Madhyadeça s'implantant de bonne heure à Mathurā et y produisant de nouveaux fruits grâce à de fortes influences occidentales. L'évolution artistique aurait eu ainsi un cours analogue à celui de l'histoire religieuse et littéraire (Sur les influences occidentales dans la formation de l'Açokāv., voir *infra* L'enfer d'Açoka.

Chapitre premier.

Le récit du premier Concile dans l'Açokāvadāna.

Si on néglige les deux derniers chapitres de l'*A-yu-wang-tchouan* qui, comme on le verra, sont des additions tardives, cet ouvrage, ainsi que l'*A-yu-wang-king*, peut se diviser en deux parties principales : d'abord la chronique de la dynastie des Maurya et en second lieu l'histoire de l'Eglise depuis la mort de Çākyamuni jusqu'au patriarche Dhītika. Ce qui fait l'unité de l'œuvre, c'est que même les événements politiques y sont toujours considérés du point de vue de l'Eglise bouddhique. Il est donc préférable de commencer par l'histoire purement religieuse l'examen détaillé de l'Açokāvadāna.

Après l'entrée de Çākyamuni dans le Parinirvāṇa, deux ordres de faits dominent les origines du Bouddhisme : les Conciles et ce qu'on peut appeler le Patriarcat. La plupart des sectes reconnaissaient la validité des deux premiers Conciles : celui de Rājagṛha et celui de Vaiçālī. Bien que l'Açokāv. nous conduise au moins jusqu'à la chute des Maurya, il ne mentionne pas la seconde de ces assemblées. Cette omission est fréquente dans les Chroniques de l'Eglise. On peut classer de la façon suivante les ouvrages qui traitent des Conciles : ceux qui n'en connaissent qu'un seul, ceux qui en relatent deux, et enfin ceux qui en relatent un troisième. Au premier groupe appartiennent l'Açokāv., le Sūtra de la Recension de Kāçyapa (voir *infra* p. 26), le *Ta-tche-tou-louen*, etc. Le second groupe comprend le Vin. des Mula-Sv., le Cullavagga pali, et d'une manière générale tous les Vinaya connus.

Cette classification n'est pas sans intérêt. L'Açokav. et les autres ouvrages du premier groupe sont des sūtra ou font partie de l'Abhidharma piṭaka qui n'est qu'une extension, un développement de la Corbeille des sūtra. Les ouvrages du second groupe sont des traités de Discipline. Le premier Concile fut réuni pour codifier le Dharma et le Vinaya, tandis que l'objet du second était surtout de préciser certains points de discipline. On comprend que les auteurs de sūtra se soient peu souciés de relater le Concile de Vaiçālī tandis que les docteurs de la Discipline ne le pouvaient passer sous silence.

On sait qu'à partir d'une époque indéterminée, il y eut des docteurs du Dharma et des docteurs du Vinaya. Cette spécialisation tenait moins à des aptitudes individuelles qu'aux préférences manifestées par certains groupes pour telle partie du Canon. Hiuan-Tsang fait allusion à des confréries de ce genre quand il observe qu'à Mathurā « ceux qui étudient l'Abhidharma font des offrandes à Ćāriputra; ceux qui se livrent à la méditation (*samādhi*) à Mudgalaputra; ceux qui lisent et maintiennent les sūtra à Pūrṇamaitrāyaṇiputra; ceux qui s'appliquent au Vinaya à Upālī » (*Si-yu-ki*, L. IV, Royaume de Mathurā. — Cf. trad. Stan. Julien II, p. 209). (1) La division du Canon

(1) WATERS a mis en doute, sans raison suffisante, l'exactitude de l'information donnée par le pèlerin chinois. Il va jusqu'à dire que Ćāriputra « had nothing to do with the Abhidharma ». On *Yuan Chwang's travels* I, p. 303. Cette affirmation était pour le moins imprudente. On lit en effet dans le *Ta-tche-tou-louen* : « Quelques-uns disent : Quand le Buddha était en ce monde, Ćāriputra fit l'Abhidharma afin d'expliquer les paroles du Buddha. Plus tard les sectateurs T'ou-tze 檀子 (*Vatsaputra*) récitèrent (cet ouvrage). Et ainsi de suite . . . jusqu'à : C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'Abhidharma de Ćāriputra. » (Tripiṭ. éd. Tōk. XX, 1, p. 17^b)

Le passage du *Si-yu-ki* cité plus haut conduit à distinguer des Abhidharmistes, des Vinayistes, des Sūtristes, etc. Que chacun de ces groupes ait choisi tel ou tel patron, c'est là une pratique d'importance secondaire et qui pouvait varier suivant les lieux et les époques. Mais

en trois Corbeilles ne remonte pas aux origines du Bouddhisme. L'auteur de la relation du premier Concile dans le Cullavagga pali se souvient encore d'un temps où la doctrine était formée de deux éléments essentiels : le Dhamma et le Vinaya. Il est probable que, de bonne heure, certaines écoles furent plus fortement attirées vers l'un ou l'autre de ces éléments. Il s'agissait en définitive de l'efficacité de la Connaissance ou des Œuvres pour obtenir la Délivrance. J'ai signalé ailleurs, à propos de l'histoire d'Ānanda, le différend qui mit aux prises *çiladhara* et *bahuçruta*. Les premiers croyaient au salut par l'observation des défenses (*çila*) et les autres par la connaissance du Verbe, de « ce qui a été entendu » (*çruta*). Leur désaccord n'était qu'un aspect des controverses sur la supériorité du Dharma ou du Vinaya ou encore sur l'excellence de l'Arhat, du Saint parfait, par opposition à Ānanda, le premier des *bahuçruta*. (Voir *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* II, dans Journ. As. 1918, II, p. 452—454.)

Un passage tiré de l'Açokāv. permet de préciser l'attitude de son auteur en face de ces grands problèmes. Deux bhikṣu *Mahallaka* discutent la question du *bahuçruta* et de l'observation des défenses. Ils posent les définitions suivantes : « Un bhikṣu qui ne transgresse pas les défenses mineures est appelé « Vainqueur des défenses » (*Jitaçila?*). Celui qui a entendu complètement et qui a entendu sans aucune altération, celui-là s'appelle « Beaucoup entendu » (*Bahuçruta*) ». Çāṇavasa les entend et les réprimande. Les définitions qu'il donne contrairement à celles des bhikṣu, sont assez inattendues : « Celui qui a des vues (*dṛṣṭi*) toutes pures, on dit qu'il maintient les défenses dans leur pureté (*çuddhaçiladhara*) . . . Celui qui agit conformé-

il est acquis que telle secte ou confrérie s'adonnait de préférence à l'étude de telle partie du Canon. Le même fait avait d'ailleurs été signalé par Fa-hien plus de deux siècles avant Hiuan-Tsang (FA-HIEN, trad. LEGGE, p. 44—46).

ment à ce qu'il a entendu, on l'appelle « beaucoup entendu » (*bahuçruta*). » (A. W. Tch. p. 16^b.) Ces formules de Çāṇavāsa n'allaient à rien moins qu'à supprimer la distinction posée par les Vinayistes, détracteurs d'Ānanda. Ceux-ci s'efforçaient d'opposer au *bahuçruta* l'Arhat, le Saint accompli, strict observateur des défenses. Çāṇavāsa au contraire s'applique à confondre les deux notions. En langage moins scolastique, son discours revient à dire : « Celui qui connaît la vérité pratique bien, et réciproquement, celui qui pratique bien est un *bahuçruta*. Ānanda, le premier des *bahuçruta*, est donc à la fois le patron des Sages et des Saints, de ceux qui savent et de ceux qui maintiennent les défenses dans leur pureté. Ses détracteurs ont tort d'opposer sa science et sa conduite ». Dans la bouche de Çāṇavāsa, l'apôtre de Mathurā, le fondateur du monastère de Naṭa-Bhaṭa, cette thèse est significative. Elle montre qu'à l'origine, les fidèles de Mathurā étaient d'ardents défenseurs d'Ānanda et qu'ils n'admettaient pas la supériorité de la Discipline sur le Dharma. Il est possible d'étayer cette conclusion sur d'autres faits.

Dans le récit de l'Açokāv. comme dans celui du Vin. des Mūla-Sv., l'œuvre du premier Concile consiste à réunir les trois Corbeilles des Ecritures : d'abord le Sutra-piṭaka est récité par Ānanda, puis le Vinaya-piṭaka par Upāli et la Mātrka par Mahākāçyapa. D'après le Cullavagga pali, le Dhamma et le Vinaya furent chantés par Ānanda et par Upāli, mais l'ordre de récitation fut inverse de celui qui est indiqué dans les deux ouvrages précédents : Mahākassapa aurait d'abord donné la parole à Upāli et il aurait interrogé Ānanda en second lieu. Ceci est d'autant plus étrange que dans le même texte, suivant l'usage ancien, l'ensemble de la doctrine est désigné par l'expression « le Dhamma et le Vinaya » et non « le Vinaya et le Dhamma ». En donnant le pas à Upāli sur Ānanda, le rédacteur du Cullavagga pali ou un compilateur tardif a voulu marquer l'excellence du Vinaya, ce qui d'ailleurs

paraît conforme aux tendances générales des Sthavira. (1) Les Mūla-Sarvāstivādin au contraire reconnaissaient la prééminence des Sūtra sur le Vinaya et d'Ānanda sur Upāli. (2)

Sans sortir de l'Ecole Sarvāstivādin, on observe qu'à l'époque de Mathurā la dévotion à Ānanda était probablement plus fervente que pendant la période cachemirienne. Le récit du voyage du Buddha dans l'Ouest nous a été conservé dans deux rédactions d'âge différent : d'après l'Açokāv., qui donne une version ancienne, le Buddha se serait rendu à Mathurā, puis au Ki-pin, en compagnie d'Ānanda. A l'époque cachemirienne, ce récit fut repris et développé par le compilateur du Vin. des Mūla-Sv. qui en profita pour mettre Ānanda presque complètement à l'écart et lui substituer le yakṣa Vajrapāṇi. Il semble que les Sarvāstivādin eux-mêmes aient fini par se ranger à l'avis des Sthavira en ce qui concerne Ānanda.

Dans l'Açokāv. ce disciple est encore l'objet d'une vénération singulière. Quand Açoka, guidé par le vénérable Upagupta, fait son pèlerinage aux lieux saints et aux tombes des grands auditeurs, il visite successivement les stūpa de Āṣiputra, de Mahāmaudgalyāyana, de Mahākāṣyapa, de Vakkula et d'Ānanda. En l'honneur de chacun des trois premiers, il offre cent mille *suvarṇa*. Sur la tombe de Vakkula, il ne fait qu'un don dérisoire. Mais au stūpa d'Ānanda il donne dix millions de *suvarṇa*,

(1) Un des caractères du Canon pali, c'est le parti-pris défavorable à Ānanda qui s'y manifeste en mainte circonstance (Voir par ex. : *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* I, Journ. As. 1918, I, p. 529, et II, Journ. As. 1918, II, p. 434.). Or Ānanda est, de l'avis des Sthavira eux-mêmes, « le premier des *bahuṣṛuta* ».

(2) Dans le *Che-song-lin*, qui est le Vinaya des Sarvāstivādin, ou plus exactement d'une secte issue du groupe Sarvāstivādin primitif et qui en a gardé le nom, Upāli récite d'abord le Vinaya, puis Ānanda récite le Dharma et l'Abhidharma devant les Anciens du Concile. Sur ce point le Vin. des Mūla-Sv. reproduit une tradition plus archaïque que celle qui se reflète dans le récit du *Che-song-lin*.

l'honorant ainsi plus que tous les autres. Cette dernière offrande est d'autant plus remarquable que le roi avait donné cent mille *suvarṇa* seulement en chacun des quatre lieux saints par excellence : au parc Lumbini, à l'arbre de la Bodhi, au bois des Gazelles et au lieu du Parinirvāṇa. Le récit du pèlerinage d'Açoka prouve que le culte d'Ānanda était un des traits essentiels du bouddhisme à Mathura, au temps où fut rédigé l'Açokavadāna.

*

*

*

La littérature bouddhique contient de nombreux récits du Concile de Rajagṛha. Suzuki en a rassemblé et analysé une douzaine et sa liste n'est pas complète (1). Toutes ces rédactions ne se laissent pas ramener à un type unique. Elles diffèrent beaucoup par l'importance relative et l'agencement de leurs éléments ainsi que par le détail des épisodes. Mais tandis qu'il est malaisé de les classer d'après leur contenu, il n'en va pas de même si on ne tient compte que de la forme. A cet égard on peut distinguer des récits entièrement ou presque entièrement rédigés en prose et d'autres où les parties versifiées tiennent au contraire une large place. A la première catégorie appartiennent la relation du Cullavagga pali et les chapitres correspondants des Vinaya des Dharmagupta, des Mahiṣasaka, etc. A la seconde appartiennent le Sutra de la Recension de Kaçyapa et le récit du *Ta-tche-tou-louen*. Entre ces deux types extrêmes, la transition est assurée par des rédactions où les gātha sont plus ou moins nombreuses.

Quelle importance convient-il d'accorder à cette distinction formelle? On sait qu'un certain nombre de morceaux, dans la vieille littérature indienne, étaient constitués à

(1) Voir SUZUKI, *The first buddhist councils*, dans *The Monist* XIV, 2. La lacune la plus importante de ce travail est l'omission du récit inséré dans le *Che-song-liu*.

l'origine par une ossature versifiée recouverte de quelques lambeaux de prose. Avec le temps, les parties en prose se sont développées et modifiées tandis que la charpente versifiée, s'altérait lentement et disparaissait peu à peu. Si on pouvait prouver que la chronique du premier Concile a suivi une évolution analogue, des morceaux comme le *Sūtra* de la Recension de Kaçyapa ou le récit du *Ta-tche-tou-louen* auraient des chances de représenter, au moins partiellement, un état très ancien de la tradition. De plus, en comparant aux gāthā des relations les plus archaïques, les stances du récit du Concile dans l'Açokav., on pourrait mesurer en quelque sorte l'écart entre ces deux stades de l'évolution en fonction de l'usure constatée dans les parties les plus résistantes du système.

Au point de départ de cette enquête, on choisira un texte contenant de nombreuses gāthā et, les ayant isolées, on verra si elles constituent un ensemble cohérent et si la donnée qu'elles supposent est plus archaïque que celle qui ressort du texte entier.

On peut hésiter sur le choix de la relation qui fournira les stances. Celles-ci sont nombreuses dans le *Ta-tche-tou-louen* et le *Sūtra* de la Recension de Kaçyapa, mais les séries parallèles de gāthā, bien que présentant dans ces deux ouvrages de très grandes analogies, offrent cependant de nombreuses variantes dues sans doute aux altérations subies par les textes dans leur transmission. Quel récit doit servir de base à notre étude? Nous croyons devoir préférer le *Sūtra* de la Recension de Kaçyapa et ce choix est déterminé par les raisons suivantes :

1. Le *Ta-tche-tou-louen* est un *çāstra*, c'est-à-dire un ouvrage didactique, attribué à Nāgārjuna. A côté de parties anciennes, il contient un long commentaire beaucoup plus récent. Le *Sūtra* de la Recension de Kaçyapa commence par la formule des sūtra : « ainsi j'ai entendu » et ne renferme aucun développement didactique.

2. Le Sūtra de la Recension de Kācyapa a été traduit en chinois vers 150 de notre ère, par le Parthe *Che-Kao* 世高, c'est-à-dire deux siècles plus tôt que le Mahā-prajñā-paramitā-śāstra. De tous les récits du premier Concile contenus dans le Tripitaka chinois, c'est le plus anciennement attesté. Un document stabilisé dès le deuxième siècle a une importance considérable surtout si l'analyse permet d'y distinguer un noyau versifié antérieur au récit en prose.

Voici l'exposé sommaire des principaux événements d'après le sūtra complet, y compris les parties en prose :

Les Arhat attristés par la disparition du Buddha entrent en foule dans le Parinirvāṇa. Exhorté par les dieux, le grand Kācyapa forme alors le dessein de colliger les textes sacrés. Il réunit le Saṃgha et interdit aux disciples d'entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir rassemblé les Collections de la Loi. Puis ils se rendent à Rājagṛha et siègent en cette ville, au nombre de cinq cents.

Anuruddha contemple le monde et voit qu'un Ancien nommé Gavāmpati, qui réside au ciel des Śirīsa, n'est pas venu à l'assemblée. Un jeune bhikṣu nommé Pūrṇa est chargé de le convoquer. Il se rend auprès de Gavāmpati et l'invite à descendre sur la terre. L'Ancien demande pour quelle raison sa présence est nécessaire et il apprend que le Buddha est entré dans le Nirvāṇa. Profondément attristé, il y entre à son tour. Son corps s'enflamme spontanément et, des profondeurs célestes, jaillissent quatre sources d'eau pure qui font entendre plusieurs gāthā. Pūrṇa retourne à Rājagṛha.

Anuruddha contemple derechef pour savoir si quelqu'un d'entre les cinq cents est retenu dans les liens de la passion, de la colère et de l'ignorance. Il voit qu'Ānanda n'est pas encore parvenu à la perfection. Mahākācyapa ordonne à Ānanda de se retirer. Ce dernier proteste humblement en alléguant qu'il n'a pas enfreint les « défenses ». Mais Kācyapa l'accable en lui reprochant longue-

ment toutes ses faiblesses. Ānanda pleure, Kācyapa reste inflexible. Anuruddha intervient sans succès en faveur de l'accusé. Ānanda est obligé de sortir. Alors grâce aux exhortations du disciple Vijjiputra, il acquiert la qualité d'Arhat.

Purifié de toute souillure, il se présente devant l'Assemblée. Il est bien accueilli et on l'invite à réciter les textes sacrés. Il s'assied sur la chaire, obtient l'illumination d'un Buddha et récite le Sutra de la Roue de la Loi.

En l'entendant parler, les Arhat descendent de leurs sièges et gémissent sur la force de l'impermanence qui les a privés du Buddha. Kācyapa se lamente à son tour. Ājñata Kaundinya ayant attesté l'exactitude des paroles d'Ānanda, on rassemble les Corbeilles des Sutra, de la Discipline et de l'[Abhi]dharma. Les deva glorifient Ānanda et Kācyapa exalte la Loi.

Si on isole la partie métrique de ce texte en ne conservant entre les stances que les raccords indispensables, on obtient le canevas suivant :

1. Les Arhat prononcèrent ces gāthā :

Nous avons franchi l'abîme où sont les insensés et la mer des passions qu'il est difficile de traverser. Nous avons détruit la vieillesse grossière et décrépite ainsi que la roue de la transmigration. Nous avons vu les attachements de toute sorte. Le corps est comme la peau du serpent.

Il nous faut entrer dans le nirvāṇa, l'âme pure, comme une lampe qui s'éteint.

2. Alors les deva récitèrent ces gāthā :

Répandez les paroles du Vénérable pour qu'elles restent longtemps dans les esprits, sans obstacle. Maintenant qu'il est entré dans le repos, que le Buddha donne la paix en détruisant les souillures. Ce qu'il faut pour guider l'Assemblée, c'est l'extase, le détachement et la sagesse. Sou-

dain l'ignorance épaissit ses ténèbres; l'éclat de la Loi disparaît.

3. Kaçyapa prononça cette stance :

Avant d'avoir composé le Sens (*artha*) suprême, il ne faut pas quitter la vie pour le nirvāṇa. Fils du Buddha qui est dans le parfait repos, vous devez rassembler les textes sacrés (*king* 經).

4. Alors la multitude des Saints récita cette gāthā (concernant Ānanda):

En cette assemblée harmonieuse, il connaît la doctrine du Buddha comme la paume de sa main. Le Daçabala l'a loué en ces termes: « il maintient dans sa pureté la sagesse (*prajñā*) ».

5. Alors Kaçyapa récita ces gāthā :

Là où les Sirisa sont plantés en grand nombre et où des fleurs nombreuses brillent d'un vif éclat, rends-toi là-bas en toute hâte, semblable à l'abeille qui butine les doux parfums. C'est le séjour préféré de Gavāmpati qui est doué de pénétration surnaturelle (*abhijñā*). Obéissant fidèlement aux instructions de l'Assemblée, rapporte-lui nos intentions que voici: « Mahakaçyapa et les autres, réunis en Assemblée me chargent de vous dire qu'on règle là les affaires du Saṃgha. Hâtez-vous de venir pour arriver à temps. »

6. Alors Puṇḍra récita ces gāthā:

Celui dont le caractère est calme et bon, qui se plait dans l'extase, le détachement et la concorde. Kaçyapa dont les intentions sont pures, ainsi que les autres Vénérables qui ont les maîtrises (*vaçitī*), vous invitent. Assemblés, ils s'occupent des affaires du Saṃgha et ils exaltent le Buddha qui est sans mesure. Comme ils désirent que la convocation soit complète, descendez pour visiter la suprême assemblée.

7. Alors Gavāmpati récita cette gāthā :

Le monde est désert. En l'absence du Buddha, il n'y a plus rien d'aimable. Quel avantage le Jambudvīpa

aurait-il pour me retenir? Je vais aussitôt entrer dans le Nirvāṇa.

8. Après le nirvāṇa de Gavāmpati tombent quatre chutes d'eau. La première dit :

Le sage, quand il est dans le saṃsāra, ne doit pas se fier aux nuages flottants. L'impermanence, ce foudre destructeur, a fait crouler le Buddha, ce roi des montagnes.

9. La deuxième chute dit :

Les êtres constamment agités par l'inquiétude, l'effort et le malheur ne peuvent obtenir les maîtrises ni rejeter leur moi. Le Buddha procure la paix du nirvāṇa.

10. La troisième chute dit :

Ainsi, sans négligence, par ses actes, il est parvenu à la perfection. Tourmenté par d'innombrables calamités, il ressemble à une lampe allumée, vite éteinte.

11. La quatrième chute dit :

Les plus excellents dans l'Assemblée doivent se prosterner devant lui. Ce vénérable Gavāmpati, arrivé au nirvāṇa, a dit : « J'aime à accompagner le Buddha qui a les dix forces. Je veux entrer à sa suite dans le nirvāṇa. Ainsi le petit de l'éléphant aux six défenses suit respectueusement sa mère. En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous rassemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser! »

12. De retour dans l'Assemblée, Pūrṇa récita ces gāthā :

Ayant appris que le plus vénérable des hommes, le grand Compatissant était dans le repos, Gavāmpati entra aussitôt dans le nirvāṇa. Il dit : « En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous rassemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser! » Ayant prononcé ces paroles, il est entré dans le nirvāṇa.

13. Kācyapa récita ces gāthā :

Quand le Buddha qui n'est plus, était présent comme « Honoré par le monde » partout où il allait, il était le

premier. Pour tout ce qui est, aussi bien que pour la race humaine, l'efficacité de la Loi n'a pas disparu avec lui. Dans ce monde, la saveur de l'ambrosie subsiste pour les hommes absolument sages. Le Buddha est définitivement entré dans la calme de l'extinction et c'est pour-quoi son enseignement opère merveilleusement.

14. Ānanda (ou Kaçyapa?) récita cette stance :

La multitude triomphante des Bhikṣu, privée des mérites du Buddha, n'a plus ni prestige ni éclat, de même que l'espace privé de la lumière du soleil.

15. Mahakaçyapa s'adressant à Ānanda récita cette gāthā :

Grand sage! je désire que tu le dises. Fils de Celui qui demeure dans la paix, dis-nous en quel lieu un texte de sūtra a été, pour la première fois, récité par le Bhagavat.

16. Alors Ānanda récita cette stance :

Ainsi j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait à Vārāṇasī, dans le Parc des Cerfs du Saint Ṛṣi; il récita intégralement le sūtra de la Roue de la Loi.

17. Alors les hommes sincères récitèrent ces gāthā :

Hélas! les trois mondes sont brouillés et confus comme l'image de la lune dans l'eau. Ils ressemblent à des illusions trompeuses. Ils sont sans force comme la feuille du bananier. Celui qui n'a pas de pareil dans les trois mondes, celui dont les mérites sont entièrement purs, le Buddha doit avoir une fin, puis soudain, semblable au vent, il surgit.

18. Alors Mahakaçyapa récita ces gāthā :

On n'en défend pas les insensés; on n'en garde pas les sages; ceux qui ont la délivrance, ainsi que ceux qui n'ont pas le salut, il n'est pas d'être qui n'aboutisse au trépas. Les formules magiques ne sont d'aucun secours. On ne peut recourir à de grossiers artifices. En ce monde, la mort est la loi commune, de même que l'eau de la mer est (partout) amère.

19. Alors les deva louèrent Ānanda en ces termes :

Le premier de l'Assemblée est Ānanda. Il indique les prescriptions et rassemble les textes de la Loi exacte par compassion pour les êtres humains. Au cours de sa compilation parfaite, Çakyamuni le guide bien. Pour l'avenir, de même que pour le présent, il lui fait obtenir la première des extases.

20. Enfin, le vénérable Mahākāçyapa récita ces stances :

Les livres de la Loi qui a été établie par compassion pour les hommes, ces instructions du Daçabala sont maintenant réunies et elles échappent à toute mesure. Les vues perverses qui étaient dans le monde ainsi que les ténèbres de la pensée sont dissipées (par la Loi). Son éclat brille au loin comme une grande lampe allumée dans la nuit.

Négligeant cette fois le contexte en prose, on peut retracer sommairement la suite des événements tels qu'ils se dégagent de ces gāthā :

Les disciples forment le dessin d'entrer dans le nirvāṇa. Les deva craignant que la Loi ne disparaisse exhortent les disciples à répandre les paroles du Buddha. Kāçyapa leur interdit d'entrer dans le nirvāṇa avant d'avoir composé le Sens et rassemblé les textes sacrés. Alors la multitude des Saints fait l'éloge d'Ānanda qui connaît la doctrine « comme la paume de sa main ».

Kāçyapa ordonne à Pūrṇa d'aller convoquer Gavāmpati. Pūrṇa redit à ce dernier les paroles de Kāçyapa. Mais Gavāmpati répond qu'il va entrer dans le nirvāṇa. De l'espace jaillissent quatre jets d'eau qui murmurent des gāthā. Pūrṇa revient dans l'Assemblée et rapporte ce qu'il a vu.

Kāçyapa déclare que la Loi n'a pas disparu avec le Buddha. L'enseignement du Maître continue d'opérer. Il exhorte Ānanda, « le grand sage », à réciter le premier sūtra. Ānanda redit le Dharma-cakra-pravartana-sūtra. En entendant les paroles du Maître, les Anciens se lamentent sur l'impermanence de toute chose. Kāçyapa gémit

à son tour. Puis les deva font l'éloge d'Ānanda qui rassemble les textes de la Loi et Kāṣyapa la compare à un phare qui dissipe les ténèbres de l'ignorance.

Il est probable que cette longue série de stances ne nous est pas parvenue sans altérations. A côté des gāthā qui appartiennent au vieux fonds traditionnel, des écrivains postérieurs ont pu intercaler des stances supplémentaires destinées à embellir le récit. Ces ornements de superfétation ne sauraient être isolés que par une analyse délicate, la critique en l'espèce étant d'autant plus malaisée qu'au lieu du texte original nous ne disposons que d'une traduction chinoise.

Quoi qu'il en soit, et sans examiner encore la valeur de chaque gāthā prise à part, on doit dès maintenant reconnaître que les vingt strophes du Sūtra de la Recension de Kāṣyapa forment un ensemble cohérent et parfaitement lié. On peut passer de l'une à l'autre sans qu'à aucun moment le fil conducteur de la narration soit brisé. Bien mieux, les événements qu'elles relatent s'enchaînent plus étroitement que dans le récit en prose. Qu'on rapproche du premier sommaire basé sur le sūtra complet, le canevas restitué d'après la partie métrique. Le second seul comporte unité de temps et d'action. Les disciples vont disparaître; la Loi est menacée de périr avec eux. Kāṣyapa les rassemble. Tous sont convoqués, et même le lointain Gavampati qui renonce à venir à l'assemblée. Ānanda est prié de redire les Paroles sacrées; il récite le premier sūtra, puis les suivants. Grâce à lui, la doctrine est sauvée; elle continuera de briller dans le monde. A ce récit simple et fortement charpenté s'opposent les aventures relatées dans le texte en prose. Une première réunion du Saṃgha est tenue dans un lieu indéterminé, sans doute au pays des Malla. Puis les Arhat se rendent à Rajagrha. Après l'épisode de Gavampati, le jugement et l'exclusion d'Ānanda forment un long hors d'œuvre. On attend qu'Ānanda s'élève à la dignité d'Arhat et c'est

seulement dans une troisième réunion qu'intervient la récitation des textes sacrés. Les gāthā ne connaissent qu'une réunion du Saṃgha; la prose en distingue au moins trois.

Si les stances avaient été composées en même temps que le texte en prose, ou postérieurement, pour l'orner, le rehausser, souligner certains passages, elles ne constitueraient point un ensemble aussi cohérent. Séparées du contexte, elles seraient sans doute peu intelligibles. En tout cas, elles ne permettraient pas de restituer une relation suivie et beaucoup plus simple du Concile. L'auteur du sūtra, ou le poète qui l'aurait orné, n'aurait pas manqué d'insister sur les situations pathétiques. Quoi de plus émouvant, de plus dramatique, que le jugement d'Ānanda humilié, bafoué, chassé malgré ses larmes? Le prosateur s'y est attardé; mais précisément, dans toute cette scène, les stances font complètement défaut.

Au surplus, le texte du sūtra présente des incohérences; en divers points, la prose contredit les gāthā :

a) Au début, des milliers d'Arhat se réunissent autour de Mahakācyapa. Puis ceux qui parviennent à Rajagrha ne sont plus que cinq cents. Enfin lorsqu'Ānanda revient au milieu d'eux, ils sont d'innombrables centaines de mille. Ces variations sont le fait du prosateur. L'auteur des gāthā n'a point dénombré les Saints qui siégeaient au Concile.

b) D'abord glorifié dans la strophe 4, Ānanda est ensuite traité avec dédain, puis son éloge recommence à la strophe 19. Les gāthā ne contiennent que des louanges à l'adresse d'Ānanda. Le réquisitoire que Mahakācyapa prononce contre lui est entièrement rédigé en prose.

c) On constate la même incohérence dans l'emploi des formules qui désignent les textes sacrés. Tantôt le texte en prose distingue deux corbeilles (piṭaka) : le Dharma et le Vinaya, tantôt il en spécifie trois : les Sūtra, la Discipline et l'Explication des dharma. Les stances au contraire désignent d'un seul mot la totalité des textes sacrés : ce sont les *king* (sūtra?) ou le Sens (artha).

Il semble que nos gāthā remontent à une époque où les détracteurs d'Ānanda n'avaient point encore dressé contre lui l'acte d'accusation qui reparait sous des formes diverses dans tous les récits du Concile. En ce temps reculé, il était pour tous le « grand Sage », le confident du Maître, contre qui nul n'aurait osé élever la voix. Alors la doctrine du Buddha était un tout indivisible qu'Ānanda seul connaissait à fond et qu'il avait été chargé, croyait-on, d'exposer intégralement devant les membres du Concile. On ne songeait point encore à lui adjoindre Upali pour la récitation de la Discipline, ni à séparer le Dharma du Vinaya; encore moins avait-on l'audace d'opposer l'un à l'autre ces deux saints et ces éléments de la doctrine.

On est ainsi amené à supposer que les gāthā du Sūtra de la Recension de Kāçyapa furent fixées avant le texte en prose, comme ce fut le cas pour certains hymnes védiques et pour un grand nombre de Jataka. Du moment où cette hypothèse est admise, elle explique la continuité des stances et la simplicité du canevas versifié; elle rend compte de certaines contradictions entre la prose et les vers et d'autres particularités telles que l'absence de gāthā dans l'épisode du Jugement d'Ānanda.

*

✱

*

Les stances qui formaient l'armature des anciens récits du Concile cessèrent bientôt d'être d'accord avec les nouvelles tendances de l'Eglise. Elles disparurent alors plus ou moins vite suivant les sectes et les écoles. Comme elles célébraient avant tout la récitation des Paroles sacrées par le « grand Sage » Ānanda, elles furent conservées dans certains sūtra, mais éliminées de la plupart des Vinaya. Ici encore il convient d'opposer l'attitude des Sarvastivādin à celle des Sthavira. Ceux-ci, qui se signalèrent de bonne heure par leur hostilité à l'égard d'Ānanda, ne pouvaient tolérer des stances contradictoires à leurs

principes. Aussi le XI^e Khandhaka du Cullavagga pali est-il complètement dépourvu de gāthā. Les Sarvāstivādin au contraire, chez qui le culte d'Ānanda persista jusqu'à une époque assez avancée, conservèrent longtemps les anciennes strophes. Il est intéressant de comparer à cet égard les récits du premier Concile dans l'Aṣokāv. et dans le Vin. des Mūla-Sv. Pour faciliter l'exposé, les textes seront désignés au moyen des sigles suivants : Sūtra de la Recension de Kācāyapa = S. R. K. A-yu-wang-king = A. W. K. A-yu-wang-tchouan = A. W. Tch. Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin = V. M. S.

1^{re} strophe

S. R. K. — Les arhat prononcent ces stances :

Nous avons franchi l'abîme où sont les insensés
et la mer des passions qu'il est difficile de traverser.
Nous avons détruit la vieillesse grossière et décrépite
ainsi que la roue de la transmigration. Nous avons
vu les attachements de toute sorte. Le corps est
comme la peau du serpent. Il nous faut entrer
dans le nirvāṇa, l'âme pure, comme une lampe qui
s'éteint.

Dans l'Aṣokāv. le même thème est développé par le Buddha un instant avant d'entrer dans le nirvāṇa, au début de la relation du Concile.

A. W. K. — La mer sans fond de la naissance
et de la mort dont les eaux houleuses et profondes
tourbillonnent, dont la vieillesse et la maladie sont
les rivages, j'ai maintenant réussi à la traverser.
Je vais entrer dans le royaume où il n'y a point de
tristesse et rejeter le corps, ce radeau. La trans-
migration est une mer dont la vieillesse redoutable
est l'eau. Le muni est le roi des bœufs. Il a
franchi cette mer de la naissance et de la mort
comme un homme monté sur un radeau et, paisible,
il aborde à l'autre rive.

A. W. Tch. — Les êtres sont tous dans un tourbillon. La naissance et la vieillesse ressemblent aux vagues (de la mer). Ayant traversé l'océan de la mort, je rejette mon corps comme on abandonne un radeau. J'aborde au nirvāṇa plein de sécurité et j'échappe à la terreur des *makara*. Les trois sortes d'êtres sont une mer profonde et vaste; le maître de la délivrance a pu la traverser.

Strophe 2. — Une partie seulement de cette strophe se retrouve dans l'Açokāv.

S. R. K. — ... Soudain l'ignorance épaissit ses ténèbres; l'éclat de la Loi disparaît.

A. W. K. — ... L'ignorance, de ses ténèbres, voile la lampe de la Loi exacte.

A. W. Tch. — ... La lampe de la Loi va s'éteindre; la grande nuit va venir.

Dans les trois textes, ces paroles sont attribuées aux deva.

Strophe 3.

S. R. K. — Avant d'avoir composé le Sens suprême, il ne faut pas quitter la vie pour le nirvāṇa. Fils du Buddha qui est dans le parfait repos, vous devez rassembler les Ecritures.

A. W. K. — A partir de ce jour, que la totalité du Saṃgha reste unie. Avant d'avoir composé la collection de la Loi, nul ne pourra entrer dans le nirvāṇa.

A. W. K. n'a conservé aucune des expressions caractéristiques de S. R. K. et a reporté l'injonction de Kaçyapa après l'épisode de Gavāmpati.

Strophe 4.

S. R. K. — En cette assemblée harmonieuse, il (Ānanda) connaît la doctrine du Buddha comme la

paume de sa main. Le Daçabala l'a loué en ces termes : « Il maintient dans sa pureté la sagesse ».

A. W. K. — Cet ayuṣmat Ānanda a reçu et maintient les paroles du Buddha. Grâce à ses racines de profit, il a la sagesse. Il a constamment suivi les pas du Buddha. D'un cœur pur il explique la Loi du Buddha. Nous devons le vénérer. Il fait prospérer le Saṃgha et il en a été loué par le Daçabala.

Cette strophe de A. W. K. et le passage correspondant en prose dans A. W. Tch. sont la paraphrase de la gāthā de S. R. K.

Strophe 5.

Au contraire de ce qui s'est produit pour la strophe précédente, la 5^{ème} de S. R. K. est une amplification de la gāthā correspondante de A. W. K.

A. W. K. — Kaçyapa dit à Pūrṇa :

Vertueux jeune homme, il faut aller au bois des Sirīsa. Quitte cette Assemblée et rends-toi là-bas où demeure Gavāmpati.

S. R. K. — Là où les Sirīsa sont plantés en grand nombre et où des fleurs nombreuses brillent d'un vif éclat, rends-toi là-bas en toute hâte semblable à l'abeille qui butine les doux parfums. C'est le séjour préféré de Gavāmpati...

Strophe 7.

S. R. K. — Le monde est désert. En l'absence du Buddha, il n'y a plus rien d'aimable. L'avantage du Jambudvīpa, comment me retiendrait-il ? Je vais entrer aussitôt dans le nirvāṇa.

A. W. K. — L'univers est désert. Ce n'est plus un séjour plaisant. Sans la Loi que prêchait le Tathagatha, qu'importe le Jambudvīpa ? Je veux maintenant rester ici et entrer dans le nirvāṇa.

Strophes 8—12.

S. R. K. note le chant de quatre chutes d'eau. La quatrième dit :

S. R. K. — 11 — Les plus excellents dans l'Assemblée doivent se prosterner devant lui. Ce vénérable Gavampati, arrivé au nirvāṇa, a dit : « J'aime à accompagner le Buddha qui a les dix forces. Je veux entrer à sa suite dans le nirvāṇa. Ainsi le petit de l'éléphant aux six défenses suit respectueusement sa mère. En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous rassemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser ! »

Puis Puṇḍra retourne au Concile et dit à peu près la même chose.

S. R. K. — 12 — ...Gavampati entra aussitôt dans le nirvāṇa. Il dit : « En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous rassemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser ! »

En regard de ces cinq strophes, l'Açokav. n'en a qu'une seule. Il ne fait aucune allusion au chant des chutes d'eau et attribue à Puṇḍra les paroles suivantes :

A. W. K. — Ô suprême assemblée des Vénérables ! Gavampati se prosterne respectueusement devant vous et dit : « Le Buddha s'est éteint. Moi-même en ce jour je vais aussi entrer dans le nirvāṇa. De même, quand le grand éléphant disparaît, son petit disparaît à sa suite. »

V. M. S. connaît le chant des quatre sources célestes ; mais les gāthā que murmurent les trois premières diffèrent totalement de S. R. K. Seul le chant de la quatrième est analogue dans S. R. K. et V. M. S.

V. M. S. — Maintenant j'incline la tête devant les disciples du Buddha qui ont pleinement réalisé

ce qu'ils avaient à faire. Imitant respectueusement le grand maître, j'entre dans le parfait repos. Ainsi, lorsque s'en va le roi des bœufs, le jeune veau le suit.

Au total, le chant des trois premières sources fait défaut dans l'Açokav. et ne présente aucun élément commun dans S. R. K. et V. M. S. C'est probablement un ornement, postérieur aux anciennes gathā. Le chant de la quatrième source se retrouve à la fois dans S. R. K., dans l'Açokāv. où il est placé dans la bouche de Purna, et dans V. M. S. où la comparaison de l'éléphant est remplacée par celle du bœuf. Cette strophe appartient sans doute au canevas primitif. On peut supposer qu'à l'origine une seule masse d'eau tombait du ciel (1) et annonçait le nirvāṇa de Gavāmpati. Plus tard l'unique chute d'eau fut divisée en quatre et on fit en outre annoncer par Purna le nirvāṇa de Gavāmpati. Ces innovations expliquent le désaccord de trois strophes sur quatre dans S. R. K. et V. M. S. et le fait que, dans S. R. K., la 12^e strophe est à peu près la répétition de la 11^{ème}.

La rédaction primitive, telle que nous proposons de la restituer, a été conservée dans le *Ta-tche-tou-louen*. Dans cet ouvrage, le nirvāṇa de Gavāmpati est annoncé par les eaux célestes qui tombent en une seule masse et font entendre la strophe suivante :

Gavāmpati salue, en inclinant la tête, le Saṃgha des Respectables, l'assemblée merveilleuse et suprême. Ayant appris le nirvāṇa du Buddha, (il dit) : « Je pars à sa suite. Ainsi, quand le grand éléphant s'en va, le petit éléphant le suit. »

Strophe 14.

S. R. K. — La multitude triomphante des bhikṣu privée des mérites du Buddha n'a plus ni prestige

(1) C'est un prodige qui accompagne fréquemment l'entrée d'un arhat dans le nirvāṇa, tandis que le miracle des quatre chutes d'eau est tout à fait singulier.

ni éclat, de même que l'espace privé de la lumière du soleil.

A.W.K. — Dans cette assemblée de bon augure privée du seul Bhagavat, les cœurs purs sont sans parure, comme l'espace privé de la lune.

A.W.Tch. — En l'absence du Buddha, la voie que suivent les bhikṣu est sans parure. Ils sont pareils à la multitude des étoiles quand il n'y a plus de lune. De même, dans le Saṃgha, en l'absence du Buddha, il n'y a que laideur et que bassesse.

La stance correspondante du *Ta-tche-tou-louen* compare le Buddha, non au soleil, mais à la lune, comme dans l'Açokav. :

De même que la multitude des Respectables, privée du Buddha, a perdu son prestige et sa puissance, de même dans l'espace, quand il n'y a plus de lune, les constellations sont sans beauté.

Strophe 15.

Kacyapa s'adresse à Ānanda :

S.R.K. — Grand sage! je désire que tu le dises! Fils de Celui qui demeure dans la paix, dis-nous en quel lieu un texte de sūtra a été, pour la première fois, récité par le Bhagavat.

A.W.K. — Grand sage! nous t'en supplions tous. Fils du Buddha, il te faut nous dire en quel lieu le Buddha a récité le premier sūtra.

Très différente, la strophe correspondante de V.M.S. est instructive parce qu'elle manifeste nettement les préventions des auteurs de ce Vinaya contre Ānanda :

Ô ayuṣmat, il te faut maintenant exposer les paroles du Buddha. Entre tous les dharma, ce qu'il y a de plus élevé, ce sont les dharma prononcés par le grand maître; ils peuvent tous faire prospérer les créatures.

Le titre de « grand Sage » est remplacé ici par une épithète banale : *ayusmat* qui n'est qu'un souhait de longévité. En outre, d'après une strophe de A. W. K. citée plus haut, Ānanda est celui « qui fait prospérer le Saṅgha ». Cette opinion est contredite par les auteurs de V. M. S. Ce sont, disent-ils, les *dharmas* prononcés par le Buddha qui font prospérer les créatures.

Strophe 17.

S. R. K. — Hélas ! les trois mondes sont brouillés et confus comme l'image de la lune dans l'eau. Ils ressemblent à des illusions trompeuses. Ils sont sans force comme la feuille du bananier. Celui qui n'a pas de pareil dans les trois mondes, celui dont les mérites sont entièrement purs, le Buddha doit avoir une fin ; puis soudain, semblable au vent, il surgit.

A. W. K. — Les trois sortes d'êtres sont sans force. Ils sont comme l'image de la lune dans l'eau, comme les apparences trompeuses et comme le bananier ; tandis que la Sagesse est forte. Par elle, on peut discerner ce qui est dans le monde, et ainsi, échappant à la transmigration, on entre dans le *nirvāṇa*, semblable à un arbre renversé par un grand vent.

A. W. Tch. Ah ! les êtres sont malheureux. Ils sont instables et mouvants comme l'eau et la lune. Comme le bananier, ils manquent de solidité. Ils ressemblent à l'ombre trompeuse et au bruit. Le Tathāgata est très puissant. Par ses mérites, il met un terme aux trois sortes d'existence. Il est comme un vent inconstant qui erre ça et là sans s'arrêter.

Strophe 18.

Le thème de l'impermanence est longuement développé dans S. R. K.—V. M. S. le reprend sans y insister.

S.R.K. — On n'en défend pas les insensés; on n'en garde pas les sages. Ceux qui ont la délivrance et ceux qui n'ont pas le salut, il n'est pas d'être qui n'aboutisse au trépas...

V.M.S. — Hélas! dans ce monde l'impermanence ne choisit ni ne distingue...

Strophe 20.

S.R.K. — Les textes de la Loi qui a été établie par compassion pour les hommes, ces instructions du Daçabala sont maintenant réunies et elles échappent à toute mesure. Les vues perverses qui étaient dans le monde, ainsi que les ténèbres de la pensée sont dissipées (par la Loi). Son éclat brille au loin comme une grande lampe allumée dans la nuit.

A.W.K. Nous avons fini de réunir les dharma des textes sacrés, pour la prospérité du monde. Les paroles du Buddha Daçabala sont une chose qui échappe à toute mesure. Les ténèbres de l'ignorance dans le monde, la lampe de la Loi peut les dissiper.

A.W.Tch. — La roue de cette Loi vénérable secourt les diverses catégories de créatures. Les paroles du Bhagavat, nous devons tous avec zèle les recevoir et les mettre en pratique. Cette Loi est une lampe brillante. Elle détruit les noires ténèbres et les voiles de l'ignorance. Elle aide l'esprit et ne le laisse point errer.

V.M.S. — Ô Bienheureux! la doctrine du roi de la Loi que nous avons recueillie est tout entière inspirée par un sentiment de compassion pour les créatures. Les paroles qu'il a prononcées sont sans mesure. Voici que nous les avons entièrement compilées sans omission. Dans le monde, l'ignorance est impuissante; la lampe productrice de clarté dissipe les ténèbres qui voilent le regard.

De la comparaison de ces stances découlent les résultats suivants :

1. L'A-yu-wang-king reproduit un grand nombre de gāthā primitives. Là où A. W. K. et S. R. K. ne sont pas d'accord, il n'est pas toujours certain que ce dernier ait conservé l'ancienne rédaction. Dans plusieurs cas (strophes 5 et 14) les leçons fournies par A. W. K. sont probablement préférables.

2. L'ancien canevas métrique est fort altéré dans l'A-yu-wang-tchouan. Beaucoup de gāthā qui s'étaient maintenues dans A. W. K. n'apparaissent plus nettement dans A. W. T'ch. : plusieurs se sont fondues dans la prose où quelques *pāda* surnagent encore ; d'autres ont complètement disparu.

3. Dans le Vinaya des Mula-Sarvastivadin, les anciennes stances sont presque entièrement effacées. On en rencontre ça et là quelques débris, seule la vingtième strophe est bien conservée.

En somme, le faisceau de gāthā autour duquel se sont fixés les récits anciens du Concile a disparu lentement dans les ouvrages de l'Ecole Sarvastivadin. Pendant la période de Mathura, l'Açokav. en gardait encore d'importants vestiges. Puis le système primitif continua de se dissocier. Il n'en reste plus que des fragments dans l'A-yu-wang-tchouan ; cet ouvrage, on le verra plus loin, a subi des remaniements au temps des invasions et pendant la période cachemirienne. Enfin, dans le Vin. des Mula-Sv. les strophes anciennes disparaissent presque complètement sous des apports tardifs en prose et sous une nouvelle floraison de gāthā.

Chapitre deuxième.

Les Patriarches.

Suivant l'Açokāv., Çakyamuni, avant de s'éteindre, aurait chargé Mahakaçyapa de veiller sur sa doctrine. Kaçyapa aurait ensuite transmis la Loi à Ānanda; et ainsi, de patriarche en patriarche, jusqu'au Vénérable Dhītika. Ce témoignage est-il conforme à la réalité des faits? Il y a de sérieuses raisons d'en douter.

KERN a montré dans son Histoire du Bouddhisme que les listes de patriarches se contredisent l'une l'autre. Les traditions singhalaises et celles qui ont été recueillies dans les ouvrages traduits en chinois et en tibétain ne présentent en cette matière aucun élément commun. En outre, les listes méridionales ne mentionnent aucun des docteurs qui, d'après le Cullavagga pali, occupaient dans l'Eglise une place éminente au temps du Concile de Vesālī. Pour ces raisons et pour d'autres encore, KERN suspecte à bon droit les listes de patriarches et les tient pour apocryphes.

On peut aller plus loin : il est douteux qu'à aucune époque après le nirvāṇa du Buddha, l'autorité d'un seul docteur ait été reconnue à la fois par tous les Bouddhistes. Ceci revient à contester l'existence du patriarcat même. Le fait que les listes des diverses sectes diffèrent sur presque tous les points, tend à prouver qu'aucun docteur ne sut jamais faire accepter son autorité par l'Eglise entière. D'autre part, il ressort des récits des Conciles que les décisions de ces assemblées n'étaient pas universellement respectées. L'attitude indisciplinée de Purāṇa après le Premier Concile (Cullavagga XI, 1, 11) et le schisme des

Mahasamghika (1) en sont des indices certains. Si les arrêts des Conciles n'étaient point partout observés, quelle chance y avait-il pour que la voix d'un seul docteur fût écoutée dans toute l'Eglise?

D'après plusieurs auteurs sacrés, le disciple auquel le Buddha confia le dépôt de sa Loi aurait été Kācyapa; suivant d'autres, ce fut Upali. Or les anciens Parinirvāṇa sūtra ne font aucune allusion à cet événement. Dans ses derniers entretiens avec Ānanda, le Buddha ne dit point qu'il transmet sa Loi à tel Auditeur. S'il en est un qui semble appelé à recevoir ce dépôt, c'est plutôt Ānanda, car il reste jusqu'à la fin le confident du Buddha, tandis que Mahākācyapa paraît seulement aux funérailles et qu'Upali n'est pas une seule fois nommé dans les vieux récits de la fin du Maître.

Dira-t-on que les écoles du Nord et du Sud connaissent toutes une chaîne ininterrompue de docteurs remontant jusqu'au Buddha et que l'accord des sectes sur le principe de l'institution prouve dans une certaine mesure l'existence du Patriarchat? C'est là un argument fragile. On conçoit aisément qu'à une certaine époque, alors que l'Eglise était déjà divisée en sectes rivales, chaque grande école ait conservé le souvenir des docteurs qui l'avaient particulièrement illustrée. Pour consacrer le prestige de ces Pères, on fut amené à leur choisir des maîtres particulièrement vénérés. On prétendit, sans souci des anachronismes, qu'ils avaient été instruits par les premiers auditeurs du Buddha et qu'ainsi, indirectement, ils avaient reçu du grand Maître, le mandat de veiller sur la Loi et de répandre la doctrine. En d'autres termes, les auteurs sacrés donnaient à leurs saints une généalogie fictive; ils leur cherchaient de grands ancêtres spirituels comme les

(1) D'après certains récits, ce schisme aurait été provoqué par les moines de Vṛji lors du Concile de Vaiçālī (Cf. *Dīpaṃsa* V, 31—39). D'autres sources rapportent cet événement au temps du 3^e Concile, sous le règne d'Açoka (Cf. WATERS, *On Ywan Chwang's travels* I, p. 269).

poètes épiques attribuent aux héros des ascendants divins ou légendaires. Pour les bouddhistes de l'Inde occidentale, Çaṇavāsa et Madhyāntika étaient des disciples d'Ānanda qui lui-même avait succédé à Mahakāśyapa et au Buddha. De même, l'auteur de la Chronique d'Açoka insérée dans l'Açokav. montre le grand roi qu'il veut exalter descendant en ligne directe d'Ajataśatru, le contemporain du Buddha.

Cette hypothèse encore vague, sera précisée par la suite. Quoi qu'il en soit, deux points sont acquis désormais : les listes de patriarches sont douteuses et l'institution du patriarcat même n'est rien moins que démontrée. Faut-il se contenter de ces résultats négatifs? Les traditions, même légendaires, ont leur origine dans les faits et dans la mentalité de leurs auteurs. Il importe de rechercher comment et pourquoi elles se sont formées. Il n'est pas indifférent de constater que telle secte a pris pour patrons tels docteurs. Ce choix peut contribuer à mettre en évidence les tendances propres des grandes communautés rivales : Sthavira, Sarvastivādin, Mahāsaṃghika, etc.

KERN s'est borné à confronter la série singhalaise des patriarches et plusieurs autres documents qu'il désigne d'une seule expression : sources du Nord. Il est possible de préciser la provenance des sources dites septentrionales et d'apporter quelques nouveaux éléments de comparaison.

D'après les ouvrages écrits en pali, cinq ou six patriarches se seraient succédés depuis l'extinction du Buddha jusqu'à la conversion de Ceylan :

Upali, Dāsaka, Sonaka, Siggava et Candavajji, Tissa-Moggaliputta. (Cf. *Dīpavaṃsa*, IV, 46 et V, 57. — *Sutta-vibhaṅga* I, p. 292 omet Candavajjī.) La série continue après la conversion de Ceylan.

Le Vinaya des Mahasaṃghika contient une liste de patriarches qui n'a point encore été signalée et qu'il est intéressant de rapprocher des textes palis correspondants. Il suffit de reproduire ici les noms des cinq premiers docteurs :

Yeou-po-li 優波離 (Upāli), T'o-so-p'o-lo 陀娑婆 (1) 羅 (Dāsabala), Chou-t'i-t'o-so 樹提陀娑 (2) (Jyotidarṣa?), K'i-to 耆哆 (Jita?) (3), Sens-protéger 根護 (Indriyarakṣita?) etc. ... (Cf. Tripit. éd. Tōk. XV, 10, p. 35^a)

Il est possible que Dasaka et Dasabala désignent un même personnage. En tout cas, à partir du troisième docteur, les listes Sthavira et Mahasāṃghika cessent d'être parallèles. Il convient de leur opposer la suivante, tirée de l'Açokāv. :

Mahakācyapa — Ānanda — Çaṇaṇāsa et Madhyāntika — Upagupta — Dhītika.

Ces trois séries sont nettement indépendantes. La troisième ne comprend que six noms tandis que les deux premières sont beaucoup plus longues.

Voici maintenant celle du Vinaya des Mula-Sv. :

Mahakācyapa — Ananda — Çāṇika et Madhyāntika — Upagupta — Dhītika — Kṛṣṇa et Sudarṣana. (Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde*, p. 522 et suiv.)

Les compilateurs de ce Vinaya ont reproduit la liste de l'Açokāv. et, afin de la mettre à jour, ils ont ajouté deux noms : Kṛṣṇa et Sudarṣana. Ce nouveau fait tend à confirmer nos vues sur l'ancienneté de l'Açokāv. par rapport au Vinaya des Mula-Sv. La mention du dernier docteur est d'autant plus instructive que, dans la chronique de Tāranātha, la conversion de Kaniṣka est attribuée à un docteur nommé Sudarṣana. (Cf. TĀRANĀTHA, *Histoire*, trad. SCHIEFNER, p. 58.) On sait que le Vin. des Mula-Sv. contient une prédiction relative à Kaniṣka (Cf. SYLVAIN LÉVI, *T'oung Pao*, 1907, p. 115). D'après Tāranātha, c'est au temps de Kaniṣka que le Dul-va fut mis par écrit (TĀRANĀTHA, *ibid.* p. 61). Toutes ces données sont de nature

1) Var. des 3 éditions chinoises : po 波

2) Var. des 3 éditions chinoises : p'o 婆

3) Il convient peut-être d'ajouter ici le caractère *ken* 根, traduction usuelle de skr. *indriya* et de rétablir un nom : Jitendriya (?).

à faire admettre que le Vin. des Mula-Sv. fut rédigé pendant la période cachemirienne, vers le temps de Ka-
niṣka.

Le *Fou-fa-tsang-yin-yuen-king* (Nanjio, N° 1340) énumère vingt-trois patriarches dont les premiers sont :

Mahākācyapa — Ānanda — Ćaṇavasa — Upagupta — Dhītika... etc.

Cet ouvrage s'apparente à l'Açokāv. et au Vin. des Mula-Sv. Il appartient sans doute au Groupe Sarvāstivādin. On obtient ainsi, pour cette secte, trois chaînes de patriarches, de longueur inégale, mais dont les parties communes sont exactement superposables, à cela près qu'il manque à la dernière un chaînon : Madhyāntika.

Dès lors, à la division factice en sources septentrionales et méridionales, il est possible d'en substituer une autre plus exacte : on a d'une part les Sarvāstivādin pour qui les deux premiers patriarches sont Mahākācyapa et Ānanda. d'autre part les Sthavira et les Mahasāṃghika qui commencent leur énumération par Upali et Dasaka (= Dāsabala?)

Il apparaît que certaines sectes se réclamaient d'Upali tandis que d'autres se plaçaient sous le patronage d'Ānanda. On l'a déjà observé, et c'est un fait capital qu'il ne faut pas perdre de vue : chacun de ces disciples avait une compétence particulière. Au premier Concile, Ānanda récite les Sūtra et Upali le Vinaya; celui-là est le premier de « ceux qui ont beaucoup entendu », celui-ci est le premier de « ceux qui maintiennent les défenses ». Quand les Sthavira et les Mahasāṃghika constituèrent leurs listes de patriarches, les influences vinayistes étaient assez fortes dans ces deux groupes pour mettre en échec Ānanda et pousser Upali au premier rang. Par contre, au temps où fut rédigé l'Açokāv., Ānanda était l'objet d'une vénération singulière de la part des fidèles de Mathurā et on comprend qu'il ait figuré en bonne place parmi les ancêtres spirituels de Ćaṇavasa et d'Upagupta. Ainsi fixée, la

tradition s'imposa désormais aux écrivains de l'Ecole Sarvastivadin. Quand fut compilé le Vin. des Mula-Sv., ses auteurs, malgré leurs préventions récentes contre Ānanda, reproduisirent intégralement la liste de l'Açokavadāna.

La brièveté de cette dernière liste est déjà un indice de son ancienneté par rapport aux séries beaucoup plus longues du Dīpavaṃsa et du Vinaya des Mahasāṃghika; son caractère archaïque se manifeste encore par d'autres signes. On a déjà observé que dans les plus vieux Parinirvāṇa-sūtra, Ānanda est jusqu'à la fin l'unique confident du Maître, tandis qu'Upāli n'est pas même nommé. Il en ressort qu'à l'origine Ānanda était le plus qualifié des disciples du Buddha pour répéter les paroles sacrées et transmettre la doctrine aux générations futures. Tous les récits du premier Concile, y compris les relations des Sthavira et des Mahasāṃghika, désignent Kaçyapa, et non Upāli, comme le président ou l'un des présidents de cette assemblée. Une liste de patriarches où figurent Mahākaçyapa et Ānanda doit donc être présumée plus ancienne qu'une autre où ces noms ont disparu.

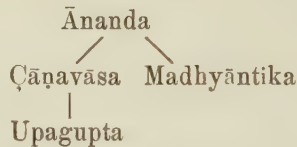
En présence des opinions contradictoires relatives à l'ordre de succession des grands docteurs, on est conduit à préférer la série Sarvastivadin qui seule a conservé les noms de Kaçyapa et d'Ānanda. Il nous faut chercher maintenant comment s'est formée cette série.

Dans le Fou-fa-tsang-yin-yuen-king, le patriarche qui succède à Ānanda est Çaṇavāsa. Dans l'Açokav. et le Vin. des Mula-Sv., Çaṇavāsa et Madhyāntika sont tous deux disciples d'Ānanda et ils reçoivent de leur maître le mandat de veiller sur la Loi. (1) On peut représenter de la façon suivante l'ordre de succession dans ces trois ouvrages :

(1) Voir : *Le Nord-Ouest de l'Inde* . . . p. 531, 534, 549 et 552.

Açokāv. et Vin. des Mūla-Sv.	Fou-fa-tsang-yin-yuen-king
..... Ānanda Çāṇavāsa Madhyāntika Upagupta 	 Ānanda Çāṇavāsa Upagupta

A quoi tient l'unique variante que présentent ces deux schémas? Çāṇavāsa est l'apôtre de Mathura; Madhyāntika est l'ascète qui convertit le Cachemire. Tous deux étaient célèbres dans les communautés de l'Ouest et de bonne heure on dut admettre qu'ils étaient disciples d'Ānanda. Celui-ci devenait alors le grand patron de l'Eglise occidentale tout-entière. Upagupta étant le disciple immédiat de Çāṇavāsa, la famille spirituelle d'Ānanda se trouvait ainsi constituée:



La bifurcation de la ligne généalogique après Ānanda était une complication gênante. Ne pouvant séparer les deux abbés du Naṭabhāṭa : Çāṇavāsa et Upagupta, les chroniqueurs en étaient réduits à conter la vie de Madhyāntika avant celle de Çāṇavāsa. C'est ce qu'a été obligé de faire l'auteur de l'Açokāv. Son récit n'est pas conforme à l'ordre chronologique, puisque la conversion de Madhyāntika est postérieure à l'entrée en religion de Çāṇavāsa. Plus tard, le compilateur du Fou-fa-tsang supprima la difficulté en omettant simplement le nom de l'apôtre du Cachemire. On entrevoit ici les procédés de simplification arbitraire auxquels sont dues les listes de patriarches. Leurs auteurs ne cherchaient guère à faire œuvre d'historien. Ils se proposaient surtout de rattacher au Buddha,

par une chaîne ininterrompue, les principaux saints de leur secte, y compris les docteurs les plus récents. C'est pourquoy, dans leur exposé, les faits s'ordonnent presque toujours suivant un tracé purement linéaire.

L'Histoire de Taranatha est plus complexe et partant plus instructive. Le chroniqueur tibétain, qui paraît avoir eu accès à des sources diverses, s'efforce parfois de noter le synchronisme des événements. Pour lui, les deux premiers patriarches sont Mahakaçyapa et Ananda. Çāṇavasika et Madhyāntika leur succèdent. Upagupta puis Dhītika viennent ensuite. C'est exactement la série de l'Ecole Sarvastivādin. Mais en même temps qu'il suit le développement du Bouddhisme dans l'Ouest, Taranatha ne perd pas de vue les communautés orientales. Il nous apprend que, sous le patriarcat d'Upagupta régnaient, dans le pays d'Aparāntaka le roi Mahendra et son fils Camasa, et qu'à la même époque l'arhat Uttara vivait dans l'Est. Les habitants de Bagala construisirent pour ce dernier le monastère de Kukkuṭārāma et le plus grand disciple d'Uttara fut l'arhat Yaças (trad. SCHIEFNER, p. 18). Ces indications s'accordent, jusqu'à un certain point, avec les relations du deuxième Concile. D'après le Vin. des Mūla-Sv., lors du Concile de Vaiçālī, Yaças avait pour maître Sarvakāma, qui lui-même était un disciple d'Ananda. Dans le même temps, l'ascète Uttara vivait dans la ville de *Lieou-tchouan* 流轉 (Çrughna). (Cf. Tripit. éd. Tōk. XVII, 2, p. 96^a, col. 8 et 12). Parmi les docteurs influents qui siégèrent au Concile, le Cullavagga pali nomme Sabbakāmi (= Sarvakāma), Uttara, Saṇavasī (= Çāṇavāsa) et Yasa (= Yaças). Ces témoignages tendent à prouver que Madhyāntika au Cachemire, Çāṇavāsa et Upagupta à Mathurā, Uttara, Sarvakāma et Yaças dans l'Est étaient tous des personnages à peu près contemporains. Mais tandis que, dans la tradition Sarvastivādin, Madhyāntika, Çāṇavāsa, Sarvakāma et Uttara sont des disciples d'Ananda, le Vinaya pali ne rattache aucun de ces noms au souvenir du premier

des *bahuçruta*; cette fois encore, les Sthavira ont affecté d'ignorer Ānanda.

Suivant la plupart des récits du deuxième Concile, Yaças (= Yasa, fils de Kakaṇḍaka) aurait joué un rôle prépondérant dans les événements qui aboutirent à la condamnation des moines de Vaiçālī. Dans le Vin. des Mūla-Sv., c'est lui qui préside l'assemblée des sept cents arhat. Pourquoi ne figure-t-il pas dans la liste des patriarches du groupe Sarvāstivādin? Le motif de cette exclusion se laisse deviner sans peine. Yaças a été éliminé parce qu'il appartenait à l'Église orientale (1). La liste des patriarches de l'École Sarvāstivādin a dû se constituer à Mathura, dans un temps où les tendances particularistes des communautés occidentales étaient déjà fort accentuées. Comme en témoignent les diverses parties de l'Açokāv., on s'efforçait alors d'exalter les saints locaux au dessus des docteurs de Vṛjī et du Magadha. Pour atteindre ce résultat, on proclamait que les successeurs légitimes du Buddha et d'Ānanda étaient, non point Uttara, Sarvakāma ou Yaças, mais Çānavasa, Madhyāntika et Upagupta.

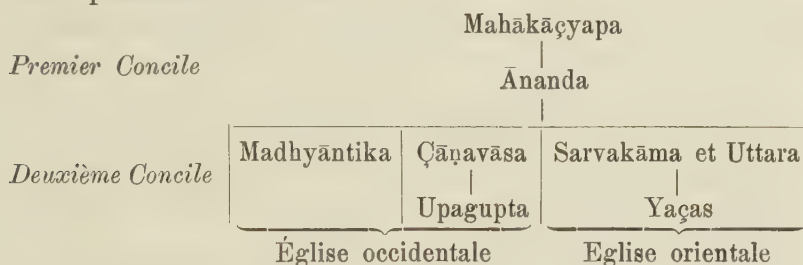
Dès lors un texte conservé chez les Sarvāstivādin et qui montre Yaças à la tête du Saṃgha universel, doit être présumé plus ancien que l'Açokāv. et que nos premières listes de patriarches. Tel est par exemple le récit du deuxième Concile inséré dans le Vin. des Mūla-Sv. (2)

(1) Yaças qui, d'après la tradition la plus ancienne, résidait au pays de Vṛjī, s'est vu assigner par la suite des séjours différents. Sur ces changements, voir *infra* : pag. 62.

(2) Bien qu'elles prétendent décrire les mêmes événements, les relations du deuxième Concile insérées dans le Vin. des Mūla-Sv. et dans le Cullavagga pali n'ont pas été rédigées dans le même temps; par suite, elles présentent certains traits qui se rapportent à des moments distincts de l'histoire religieuse. Par exemple, la relation du Vin. des Mūla-Sv. remonte à une époque où les communautés de l'Ouest étaient beaucoup moins puissantes qu'au temps où fut composé le XII^e Khandhaka du Cullavagga pali. Cf. *supra* p. 16 *infra* p. 53.

On n'y découvre pas trace du particularisme occidental qui se manifeste dans des écrits plus récents; le centre de gravité de l'Église est encore à l'Est : Vaiçālī est la métropole du Bouddhisme et Yaças préside le Concile. Encore qu'il ait été composé pendant la période cachemirienne, le Vin. des Mula-Sv. renferme donc des fragments archaïques antérieurs à la période de Mathurā et sans doute à la constitution même du groupe Sarvāstivādin.

On peut résumer les indications qui précèdent dans un tableau d'ensemble donnant, d'après la tradition, un aperçu des principaux chefs de l'Église au temps des deux premiers Conciles :



Pour l'auteur de l'Açokāv. qui appartenait à l'Ecole de Mathurā et au groupe Sarvāstivādin et qui devait être à peu près contemporain de Dhītika, (1) il s'agissait de retracer la généalogie spirituelle de ce docteur en exaltant l'Église de l'Ouest et particulièrement la communauté de Mathurā. L'écrivain élimina donc complètement les chefs de l'Église orientale et, ne retenant à partir d'Ānanda que des saints occidentaux, il obtint la série suivante qui paraît être la plus ancienne des listes de patriarches actuellement connues :

Mahākāçyapa-Ānanda-Çāṇavāsa et Madhyāntika-Upagupta-Dhītika.

(1) D'après Tāranātha, Dhītika serait le fils d'un brahmane d'Ujjayinī (Histoire p. 22). Suivant A. W. Tch. p. 34^b, il serait né, ce semble, à Mathurā.

Chapitre troisième.

La Geste d'Açoka.

L'Açokavadāna est formé d'éléments divers : relation du premier Concile, vies de patriarches, chronique du règne d'Açoka. Cette dernière partie, la plus considérable, a donné son nom à l'ouvrage. Elle constitue à peu près la première moitié de l'A-yu-wang-king, plus du tiers de l'A-yu-wang-tchouan, et la totalité des autres recensions. Nous avons reporté l'étude de la légende d'Açoka après l'examen des listes de patriarches parce que la formation de celles-ci aide à comprendre le développement de celle-là.

Les premiers chapitres de A. W. K. sont rangés dans l'ordre suivant :

- 1) Naissance (d'Açoka).
- 2) Entrevue avec Upagupta.
- 3) Offrandes à l'arbre de Bodhi.
- 4) Vitaçoka.
- 5) Kunāla.
- 6) Don de la moitié d'āmalaka.

Dans A. W. Tch. la division en chapitres n'est pas très différente :

- 1) Don de la terre.
- 2) Açoka.
- 3) Frère cadet du roi.
- 4) Kunāla.
- 5) Don de la moitié d'āmalaka.

Le premier chapitre de A. W. Tch. : « Don de la terre » a même contenu que le premier *avadāna* de A. W. K. L'un et l'autre racontent l'offrande de terre faite au Buddha

par le futur Açoka, puis la naissance du roi, sa jeunesse, et le grand épisode de la Prison infernale.

Sous un seul titre : Açoka, le chapitre II de A. W. Tch. groupe les deuxième et troisième avadana de A. W. K.

Enfin les trois derniers chapitres se correspondent dans A. W. Tch. et A. W. K.

Dans le Divyāvadāna, la légende d'Açoka se divise en quatre chapitres :

XXVI. Pañcupradāna ou « le don de la terre ».

XXVII. Kunāla.

XXVIII. Vītaçoka.

XXIX. Açoka.

Le Pañcupradāna correspond sensiblement au premier chapitre de A. W. K. et A. W. Tch. Toutefois, il est précédé, en manière d'Introduction, de la légende d'Upagupta.

Sous le titre de Kunālavadāna, le 27^e chapitre du Divyav. groupe les chapitres 2, 3 et 5 de A. W. K., le tout précédé de l'avadāna de la « Tête de mort », qui est le 16^e conte du *Sātrālamkāra* d'Açvaghōṣa.

Les chap. XXVIII et XXIX du Divyav. correspondent respectivement aux chap. 4 et 6 de A. W. K.

Dans le Tsa-a-han-king ou Saṃyukta-āgama traduit en chinois, la distribution des matières est assez inattendue. Le chap. XXIII de ce recueil contient le début de la Geste d'Açoka. Malgré l'absence de sous-titres, on y distingue aisément :

le don de la terre p. 31^a col. 11 à 32^a col. 2;

la jeunesse d'Açoka p. 32^a col. 2 à 33^b col. 20;

l'épisode de la Prison infernale avec la conversion du roi et l'érection des 84.000 *stūpa* p. 32^b col. 20 à 34^b col. 3.

Tout ceci, bien que résumé, est l'équivalent du chap. I de A. W. K. et de A. W. Tch. Viennent ensuite :

l'entrevue d'Açoka et d'Upagupta p. 34^b col. 3 à 37^b col. 3;

l'offrande à l'arbre de Bodhi p. 37^b col. 3 à 39^a col. 20.

A cet endroit, le récit s'interrompt brusquement. Le chap. XXIV du Tsa-a-han est entièrement formé de très courts sutra où il n'est plus question d'Açoka.

Le chap. XXV s'ouvre sur le récit du voyage du Buddha à Mathura, suivi d'une longue prédiction relative à la destruction de la Loi bouddhique. La même prophétie se retrouve vers la fin de A. W. Tch. Le récit de la légende d'Açoka recommence dans le Tsa-a-han avec ce sous-titre : « Le roi Açoka donne une moitié d'amalaka ». C'est l'histoire des dernières années du grand roi, suivie de quelques indications sur le règne de ses successeurs, y compris le cruel Puşyamitra, c'est-à-dire le tableau des mêmes événements qu'au chap. VI de A. W. K.

En somme, tandis que la Geste d'Açoka est composée sur le même plan dans A. W. K. et A. W. Tch., les deux autres recensions sont aberrantes. Dans le Tsa-a-han notamment, le début et la fin de la chronique sont séparés par des éléments hétérogènes. Il y a lieu de rechercher les causes de ce trouble avant d'étudier la composition des récits mieux ordonnés.

A la fin de A. W. Tch., on trouve en appendice une longue prédiction relative à la destruction de la Loi et une série de contes parmi lesquels l'avadana de la « Tête de mort », celui-ci moins développé que dans le *Sūtrālaṃkāra*. On comprend aisément que, dans les recensions tardives de l'Açokav., l'ordre des matières aît pu être bouleversé et que certains récits complémentaires, étrangers à l'œuvre primitive, aient fini par y être incorporés. Un avadana rendu célèbre par le talent d'Açvaghōṣa et dont Açoka est le héros, a facilement trouvé place dans la chronique de ce roi. C'est ainsi qu'au chap. XXVII du Divyav. le conte de la Tête de mort est reproduit, non plus sous la forme simple qu'il avait dans A. W. Tch., mais avec les ornements en vers dont l'a paré Açvaghōṣa. Par un phénomène de transposition analogue, la prédiction relative à la destruction de la Loi

qui termine A. W. Tch. est reportée dans Tsa-a-han au milieu même de la chronique d'Açoka.

Il est moins aisé d'expliquer pour quelle raison de longs fragments de l'Açokāv. ont été insérés dans le Tsa-a-han. Toutefois l'examen du *Fen-pie-kong-tö-louen* suggère une réponse à cette question. Cet ouvrage est un commentaire sur les premiers chapitres de l'Ekottara-āgama. Il contient deux récits empruntés à la légende d'Açoka, et dont nous donnons la traduction à l'appendice n° 2. Le premier n'est autre que l'épisode de la Prison infernale; il s'achève sur cette phrase : « Tel est le sens de l'expression : acquérir le nirvāṇa par la méditation sur le corps (*kāyasmṛti*) ». Le second morceau est le récit de la conversion du frère cadet d'Açoka; il est terminé par ces mots : « C'est pour cela qu'il est dit : la méditation sur la mort conduit aussi au nirvāṇa ». Les deux épisodes sont destinés à illustrer cette double vérité qu'on peut atteindre au nirvāṇa en méditant sur le corps et en méditant sur la mort. Une des sections de l'Ekottara-āgama traduit en chinois est intitulée *Ekamārga-varga* 一入道品 et le premier sutra de cette section est un exposé des *smṛtyupasthāna* ou « objets de méditation ». L'exemple du bhikṣu Samudra enfermé dans une prison parmi des corps broyés et torturés et celui de Viṭaṣoka condamné à mort ont aidé le commentateur à éclairer cette théorie.

L'Ekottara-āgama n'est pas la seule collection canonique qui traite des « objets de méditation ». Le Madhyama-āgama traduit en chinois contient également un *Smṛtyupasthāna-sūtra* (n° 98) auquel correspond dans le Majjhima-nikāya pali un *Satīpaṭṭhāna-sutta* (n° 10). Le 22^e sutta du Dīgha-nikāya pali est intitulé : *Mahāsatiṭṭhāna*. Enfin dans le Saṃyukta-āgama, comme dans l'Ekottara, l'exposé des « objets de méditation » vient au début du *Mārga-varga* 道品. Or le chap. XXIV du Tsa-a-han coïncide précisément avec le début du Mārga-varga; il est consacré à la théorie des *smṛtyupasthāna*. En insérant à cette place de

longs fragments de l'Açokāv., le compilateur du Tsa-a-han a probablement suivi les mêmes suggestions que l'auteur du *Fen-pie-kong-tö-louen*.

En d'autres termes, l'examen de ce dernier ouvrage prouve qu'à partir d'une certaine époque, des épisodes de la légende d'Açoka servaient à illustrer la théorie des *smṛtyupasthāna*. Le chap. XXIV du Tsa-a-han où cette théorie est exposée est encadré dans deux longs fragments de l'Açokāv.; on peut donc admettre que l'auteur s'est également proposé de produire des exemples célèbres à l'appui de thèses abstraites. Sans doute, il aurait suffi de résumer quelques épisodes de la Geste d'Açoka au lieu d'en reproduire in extenso des chapitres entiers. Mais on sait que les compilateurs indiens ne se font pas scrupule d'alourdir leurs écrits. Parfois une simple allusion les entraîne hors de leur sujet et ils ne retrouvent leur chemin qu'après s'être égarés dans d'interminables développements.

Ayant rendu compte des circonstances qui ont modifié le contenu de la Geste d'Açoka dans le Divyav. et le Tsa-a-han, nous donnons ci-après la concordance des quatres recensions :

	A-yu-wang-king	A-yu-wang-tehouan	Divyāvadāna	Tsa-a-han-king (*)
1	Naissance	Don de la terre	Pāṃṣupradāna	Don de la terre
2	Entrevue avec Upagupta	Açoka	Kunāla	Entrevue avec Upagupta
3	Offrandes à l'arbre de Bodhi			Offrandes à l'arbre de Bodhi
4	Vitaçoka	Le frère cadet du roi	Vitaçoka	
5	Kunāla	Kunāla		
6	Don de la moitié d'āmalaka	Don de la moitié d'āmalaka	Açoka	Don de la moitié d'āmalaka

(*) Les trois premiers sous-titres de cette colonne font défaut dans le texte. Nous les avons restitués d'après les autres recensions.

L'ordre des scènes est identique dans A. W. K. et A. W. Tch. Après une courte introduction où est relaté le « don de terre » fait au Buddha, ces deux recensions donnent la généalogie et le récit de la jeunesse d'Açoka. La vie du roi et de ses proches se déroule ensuite en six épisodes principaux : la Prison infernale, l'entrevue avec Upagupta, les offrandes à l'arbre de Bodhi, la conversion du frère cadet du roi, l'histoire de son fils Kunāla, et le don de la moitié d'āmalaka. Le tout s'achève par l'énumération des successeurs d'Açoka et la persécution de Puṣyamitra. Le plan général n'a rien d'artificiel : au début, les ancêtres du roi, sa naissance et sa jeunesse ; à la fin, sa vieillesse, sa mort et ses successeurs. Mais l'ordre des épisodes est parfois arbitraire et pourrait être modifié sans inconvénient comme dans le Divyāv. La conformité du plan de A. W. K. avec celui de A. W. Tch. est de nature à prouver que ces deux recensions reproduisent fidèlement l'ordonnance de la Geste d'Açoka telle que l'avait fixée le premier rédacteur.

* * *

Le fondateur d'un grand empire laisse dans la conscience populaire une empreinte profonde et durable . La légende d'Açoka qui s'élabora dans les communautés bouddhiques n'intéressait pas uniquement les clercs ; elle était sans doute, au moins par fragments, dans toutes les mémoires. Reçue et transmise par toute la collectivité, elle s'imposait aux conteurs bien plus qu'elle n'était modifiée par chacun d'eux. Quand l'auteur de l'Açokav. s'avisa de faire servir la renommée du grand roi à rehausser le prestige d'Upagupta, il n'était pas en son pouvoir de substituer un Açoka imaginaire à celui qu'on se figurait de son temps. S'il fit preuve d'initiative en montrant le patriarche de Mathurā reçu pompeusement au palais de Pāṭaliputra, il dut chercher à faire accepter cette innovation en retraçant fidèlement les traits connus de la légende. Hormis un épisode qui lui tenait au cœur : l'entrevue

d'Açoka et d'Upagupta, il semble avoir reproduit l'œuvre d'un écrivain antérieur.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner quel saint personnage est associé au roi dans chaque partie du récit. Quiconque parcourt l'une des recensions de l'Açokāv. ne peut manquer d'observer le retour fréquent du même thème : Açoka, est-il dit à mainte reprise, se rendit à l'ermitage du Kukkuṭa-ārama, auprès du sthavira Yaças. Dans le Divyāv. par exemple, ce monastère est mentionné dès le début de l'épisode de la Prison infernale (p. 375). Puis, le roi s'y rend en personne pour voir le sthavira Yaças (p. 381). Il y retourne avant son entrevue avec Upagupta (p. 384). Après le pèlerinage aux lieux saints, il convoque les bhikṣu de toutes les régions et, comme le siège de l'Ancien reste inoccupé, il en demande la raison. Celui qui répond est Yaças (p. 399). Ici s'intercale la réception de Piṇḍola. Après les offrandes à l'arbre de Bodhi, un court récit où paraissent deux Ćramaṇera s'ouvre sur une réflexion de Yaças (p. 404). Au début de la légende de Kunāla, c'est encore Yaças qui enseigne la Loi au jeune prince (p. 406). Et quand Vitaçoka, le frère du roi s'est converti, c'est au Kukkuṭa-ārama qu'il embrasse la vie religieuse (p. 423). Dans l'avadana du « don de la moitié d'āmalaka », il est constamment question de ce monastère et de son abbé. Enfin, lorsque Puṣyamitra entreprend de détruire la Loi bouddhique, il est miraculeusement mis en fuite au moment où, avec ses troupes, il s'approche de cet ermitage (p. 434).

Ainsi Yaças ou son monastère reparaissent dans toutes les parties du récit. D'autres saints sont mis tour à tour en rapport avec le grand roi : le bhikṣu Samudra, Upagupta et Piṇḍola. Mais chacun de ces personnages n'intervient que dans un épisode (1), tandis que Yaças est

(1) Ceci n'est pas rigoureusement exact si on considère le texte actuel des recensions de l'Açokāv. Les épisodes de Vitaçoka et de Kunāla s'achèvent respectivement par un morceau où sont exposés les actes de

partout présent. Du côté laïque, ce qui fait l'unité du cycle, c'est le Cakravartin Açôka ; du côté religieux, c'est l'abbé du Kukkuṭa-arāma. Partout où ils sont réunis, nous touchons au cadre où sont enchâssés les épisodes successifs. C'est pourquoi, même dans l'épisode où paraît Upagupta, l'auteur de l'Açokāv. s'est servi de Yaças pour introduire son héros et souder le récit du Pèlerinage à l'ensemble de la légende.

Cette constatation s'accorde avec ce que nous savons déjà. Dans V. M. S., au récit du deuxième Concile, Yaças préside l'assemblée. Plus tard, quand l'église de l'Ouest devint prépondérante, les apôtres de l'occident : Çāṇavāsa, Madhyantika, Upagupta, rejetèrent Yaças à l'arrière-plan, l'empêchant même de figurer au rang des patriarches. Nous en avons induit que le récit du deuxième Concile inséré dans V. M. S., où Yaças occupe la première place, doit être tenu pour antérieur à nos premières listes de patriarches et, par suite, à la rédaction de l'Açokāv. Voici que l'examen de la Geste d'Açoka nous conduit à des résultats identiques. On y discerne nettement deux couches traditionnelles : l'une, plus ancienne, où Yaças est toujours au premier rang ; l'autre où s'affirme la manière de l'Ecole

ces personnages pendant leurs vies antérieures. Ces « récits du temps passé » sont mis dans la bouche d'Upagupta qui tout à coup commence à parler aux Bhikṣu sans que sa présence soit expliquée, sans qu'on sache même où et comment a lieu l'entretien. Si on retranchait ces paroles d'Upagupta, aucun lecteur non prévenu ne pourrait s'en apercevoir. La manière peu habile dont le patriarche est introduit dans les deux cas et le rôle insignifiant qu'on lui fait jouer donnent à penser que les deux « récits du temps passé » sont des interpolations postérieures à la rédaction de l'Açokāv. Il semble qu'à partir d'une certaine époque les écrivains aient senti la nécessité de toujours expliquer par la théorie du *karman* la destinée bonne ou mauvaise de leurs héros. Ainsi, dans les rédactions les plus anciennes des *Parinirvāṇa-sūtra*, l'épisode de Subhadra, le dernier disciple du Buddha, n'était suivi d'aucun « récit du temps passé ». C'est à une date assez tardive, et dans certains textes seulement, que l'épisode fut remanié sur le modèle des Jātaka.

de Mathurā et où Yaças cède le pas au patriarche Upagupta. Nos deux constructions se rejoignent et s'étaient réciproquement.

Dans V. M. S., au récit du deuxième Concile, Yaças est un religieux de Vasava, village du pays de Vṛji. Dans la Geste d'Açoka, il est abbé du Kukkuṭa-ārāma, aux environs de Pāṭaliputra. Ces vicissitudes n'ont rien d'anormal dans un pays où, à défaut d'annales véridiques, les traditions relatives à l'histoire religieuse étaient dans un perpétuel devenir. Vaiçālī eut son heure d'éclat comme le montrent les anciens Parinirvāṇa-sūtra. (1) Mais déjà ces mêmes textes font prévoir le brillant avenir de Pāṭaliputra (2). Quand les Maurya se fixèrent dans cette ville, il n'y établirent pas seulement leur palais et leurs services. Açoka, converti au Bouddhisme, y attira de nombreux religieux. Pour des raisons politiques, le riche Kukkuṭa-ārāma de la capitale devint un des premiers monastères de l'Empire. Dès lors le souvenir d'Açoka fut attaché pour longtemps au nom de cet ermitage. Pour que l'épopée fût équilibrée, il fallait, en face du puissant monarque, un abbé fameux à la tête du grand monastère. On imagina d'y placer Yaças, le président du deuxième Concile et l'un des docteurs les plus célèbres de l'Eglise depuis la mort d'Ananda. Cette fiction s'accrédita facilement; et ainsi se trouvèrent associés dans le même cycle légendaire deux personnages dont nous ne pouvons affirmer qu'ils vécurent dans le même temps ni qu'ils se connurent jamais.

Quand Mathurā devint, dans l'Eglise bouddhique, un centre religieux et intellectuel, elle reçut des communautés plus anciennes, un grand nombre de textes canoniques ou

(1) Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* dans *Journ. As.* 1918, II, p. 455.

(2) Voir dans les *Parinirvāṇa-sūtra* la prédiction du Buddha relative à Pāṭaliputra : *Mahāparinibbāna-sutta* C. I § 28. Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, Tripit. éd. Tōk. XVII, 2, p. 73^a.

purement légendaires. Elaborés dans des circonstances diverses, ces récits n'étaient pas toujours d'accord. Par exemple, on y représentait Yaças tantôt comme un religieux austère du pays de Vr̥ji, réformateur de l'Eglise au temps du Concile de Vaiçālī, tantôt comme un abbé du Kukkuṭa-*arāma*, conseiller spirituel du Cakravartin Açoka. On a déjà vu qu'en composant sa liste de Patriarches, l'auteur de l'Açokav. avait complètement omis Yaças et les autres saints orientaux. Par contre, le même écrivain racontant la vie d'Açoka, laisse à Yaças un rôle important, rappelle son nom dans chaque épisode et se sert de lui pour assurer la continuité du récit. A quoi tient cette différence de traitement? Il est probable qu'à l'époque où fut composé l'Açokav., les traditions relatives à l'histoire des Patriarches restaient indécises et flottantes, tandis que la légende d'Açoka était déjà cristallisée. D'ailleurs la succession des patriarches intéressait surtout les clercs; un écrivain pouvait y opérer des changements sans que les âmes simples y prissent garde. La légende du grand roi au contraire s'était profondément imprimée dans les esprits; il était impossible de la transformer brutalement sans soulever des protestations.

La stabilité de la Geste d'Açoka n'était pourtant pas absolue. Un conteur ingénieux pouvait, à condition de n'en point altérer le fond, y ménager de nouvelles scènes et modifier quelque peu les anciennes. C'est ce que paraît avoir fait l'auteur de l'Açokav. Il a imaginé l'entrevue d'Açoka et d'Upagupta et les a fait voyager ensemble aux lieux saints. Mais, encore qu'habilement lié au reste du récit, cet épisode se dénonce, au moins en partie, comme une innovation et manifeste clairement les tendances de son auteur. Il glorifie Upagupta et exalte au dessus de tous les saints cet Ananda, décrié ailleurs, mais à qui les gens de Mathura gardaient une tendresse particulière. En voici le résumé :

Açoka se rend au Kukkuṭa-ārama et demande au sthāvira si une seconde personne a jamais été l'objet d'une prédiction analogue à celle qui fut faite pour lui-même après le don d'une poignée de terre. Yaças répond en rapportant le voyage du Maître à Mathura et la prédiction relative à Upagupta. Son discours reproduit trait pour trait un fragment de l'Avadāna d'Upagupta (Chap. VI de A. W. K. et de A. W. Tch.). Il était habile de faire prononcer par Yaças l'éloge du saint de Mathura. Dès ce début, on devine l'origine de l'auteur et son souci d'égaliser Upagupta au Cakravartin Açoka.

Aussitôt le roi forme le dessein de se rendre à Mathura. Mais Upagupta prévient son désir ; le saint s'embarque avec une escorte de 18.000 arhat et arrive à Pāṭaliputra. On court avertir le roi. Açoka, transporté de joie, détache de son cou un précieux collier de perles et le donne à celui qui vient de lui annoncer la nouvelle. L'exagération de ces détails trahit encore les intentions et le tempérament de l'auteur.

Enfin, guidé par Upagupta, le roi commence son pèlerinage. Il visite les lieux saints du Bouddhisme et dépose de riches offrandes sur la tombe des grands auditeurs, notamment sur le stupa d'Ananda. Pourquoi le roi qui vient d'élever 84.000 *caitya*, grâce au concours de Yaças, se met-il en route avec le seul Upagupta, sans son conseiller ordinaire ? Ce trait suffit à dénoncer l'influence d'un nouveau conteur, étranger à l'œuvre primitive. Le pèlerinage d'Açoka, au moins tel qu'il est relaté dans l'Açokāv. n'est ni du même auteur ni du même temps que le cadre de la légende. De même, dans les récits du voyage du Buddha au N. O. de l'Inde, le choix du compagnon du Maître nous a permis de distinguer deux couches traditionnelles : l'une où le Buddha est suivi de son compagnon ordinaire, l'autre, plus récente, où le conteur cachemirien a remplacé Ananda par Vajrapāṇi.

L'épisode que nous venons d'analyser peut se diviser en trois scènes : a) l'entrevue du roi et de Yaças, b) l'entrevue du roi et d'Upagupta, c) le pèlerinage aux lieux saints. La première scène, au moins en partie, et la seconde tout entière sont nettement d'inspiration locale : elles ont été imaginées par un conteur de Mathurā, plus précisément par l'auteur de l'Açokāv. Pour ce qui est du pèlerinage la question d'origine est beaucoup moins claire. Sans doute, c'est encore l'auteur de l'Açokāv. qui a fait choix d'Upagupta pour guider le pèlerin royal. Mais cet écrivain a pu adapter un récit ancien où le même voyage était relaté sans la présence d'Upagupta. Plusieurs faits sont de nature à confirmer cette apparence.

Si l'auteur de l'Açokāv. avait tracé de sa propre initiative l'itinéraire du pèlerinage, il n'eût pas manqué de faire venir Açoka dans l'ouest ; l'exemple du Buddha l'y autorisait assez. On pouvait imaginer que, suivant les traces du grand maître, le roi fût allé rendre hommage aux sanctuaires de Mathurā. Or, dans l'Açokāv., la dernière étape du pèlerinage est Çravastī. C'est, il semble, non loin du Jetavana, que le roi dépose des offrandes sur les tombes des grands Auditeurs. N'y avait-il point à Mathurā d'autres stupa qu'Açoka eût pu visiter ? Hiuan-Tsang en signale un grand nombre, beaucoup plus tard, il est vrai. Mais trois d'entre eux, au témoignage du pèlerin chinois, auraient été bâtis par Açoka, autrement dit, étaient de forme archaïque. (HIUAN-TSANG, *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 208.) Si le pèlerinage s'achève à Çravastī, c'est que l'auteur de l'Açokāv., reproduisant un récit qui négligeait l'Inde de l'ouest n'a pas osé y apporter de nouvelles modifications. Mathurā ne devait point être à cette date un lieu de pèlerinage comparable à Çravastī ; et l'écrivain n'a pas voulu risquer d'être accusé d'imposture en changeant trop radicalement un épisode qui était peut-être très connu ou qui se conformait à l'itinéraire généralement suivi par les pèlerins.

Taranātha, dans son Histoire, résume une version de la Geste d'Açoka qui, on le verra plus loin, est indépendante de l'Açokāv. Upagupta n'y joue aucun rôle. Toutefois, suivant cette relation, après avoir comblé de bienfaits une grande assemblée d'Arhat, le roi, porté sur les épaules de puissants Yakṣa, aurait visité pendant sept jours les *caitya* de tous les pays. Le pèlerinage d'Açoka n'est donc pas une tradition propre à l'Ecole de Mathurā. L'auteur de l'Açokāv. s'est probablement borné à l'adapter à ses fins en montrant le grand roi guidé par Upagupta, peut-être aussi en attribuant à Ananda une part d'offrandes extraordinaire.

* * *

Des six épisodes principaux qui composent la Geste d'Açoka dans l'Açokāv., cinq ne font à peu près aucune allusion au pays de Mathurā ni au patriarche Upagupta. (1) Ce dernier ne paraît guère que dans le récit du pèlerinage et dans la scène qui précède, mais alors c'est pour se placer au premier rang, au côté du Cakravartin Açoka. J'en conclus que cet épisode a seul été remanié par l'auteur de l'Açokāv. Encore l'a-t-il été discrètement, car sous les parties restaurées on devine encore le récit ancien. Il existait donc, antérieurement à l'Açokāv., une rédaction de la Geste d'Açoka qui, parvenue à Mathurā, fut utilisée par un écrivain de ce pays. Il semble même que cet auteur, non content de faire sienne l'œuvre d'un devancier, n'ait pas cru devoir en changer le titre. Mais ce dernier point a besoin d'être précisé.

Une des recensions de l'Açokāv. s'intitule en chinois : A-yu-wang-king, ce qui répond au sanscrit : *Açoka-rāja-sūtra*. D'autre part, A-yu-wang-tchouan suppose un original : *Açoka-rāja-avadāna*. La formule traditionnelle qui commence les sutra : « Ainsi j'ai entendu. Une fois . . . », fait défaut dans A. W. K. et A. W. Tch. mais elle est con-

(1) Cf. *supra* p. 60, note 1.

servée au début de la recension insérée dans le Divyāv. Il est probable que la première rédaction de la Geste d'Açoka se présentait sous la forme et avec le titre d'un sūtra. C'était l'Açoka-*rāja-sūtra* ou plus simplement l'Açokasūtra. Amalgamé par un écrivain de Mathurā avec un récit du premier Concile et une vie des Patriarches, il donna son nom à l'ensemble comme l'atteste encore l'A-yu-wang-king (= Açoka-*rāja-sūtra*). C'est plus tard, croyons-nous, que l'ouvrage élargi par l'adjonction de nouveaux chapitres, cessa d'être considéré comme un sūtra et devint l'Açokavadāna (en chinois : A-yu-wang-tchouan). Quoi qu'il en soit, pour éviter de modifier la terminologie reçue, nous continuerons d'employer l'expression : Açokavadāna, en abrégé : Açokāv. avec la valeur que nous lui avons donnée jusqu'ici et nous réserverons : Açoka-*rāja-sūtra*, en abrégé : Açokasut. pour désigner la rédaction de la Geste d'Açoka antérieure à l'Açokāv., dans l'état où elle se trouvait avant d'avoir été incorporée dans cet ouvrage.

Ici se posent de nouveaux problèmes. Où et quand fut composé l'Açokasut.? Cette double question intéresse directement notre recherche. La date de l'Açokasut., si elle était connue, permettrait de déterminer avec plus de précision le moment où fut rédigé l'Açokāv. D'autre part, il n'est pas indifférent de savoir en quel lieu s'est élaborée la légende d'Açoka et par quelle voie elle est parvenue à Mathura. Ces divers points ne pourront être éclaircis que par une analyse plus pénétrante de la Geste d'Açoka.

Chapitre quatrième.

L'Ecole de Kauçāmbī et la légende de Piṇḍola.

D'après V. M. S. les religieux convoqués au Concile de Vaiçālī résidaient dans sept localités principales : les villes de Saṃkaçya, Paṭaliputra, Ćrughna, Mahiṣmatī(?), Sahajati et deux villages du pays de Vṛji, Paisible-séjour et Vasavagrāma. Cette liste est un document de première importance; elle précise les lieux où étaient situés les grands monastères dans le temps qu'elle fut composée. Il est instructif de noter en regard les toponymes mentionnés dans Cullavagga XII, 1. Quelques noms de villes sont communs aux deux relations : Vesālī, Saṃkassa, Sahajati. Vasavagrāma est omis dans le texte pali, mais on trouve la preuve de son existence dans le nom même du bhikkhu Vasabhagāmika. La plupart des lieux cités dans la relation des Sthavira font défaut dans celle des Mula Sv. : Soreyya, Kaṇṇakujja, Udumbara, Aggalapura, Kosambī, Ahogaṅga, Paṭheyya, Avanti.

Les localités énumérées dans V. M. S. délimitent un périmètre peu étendu, tandis que l'horizon géographique de C. V. XII, 1 est beaucoup plus large. Deux faits surtout méritent attention : la capitale des Maurya, Paṭaliputra n'est plus nommée dans ce dernier texte. Par contre, Kosambī qui n'était pas mentionnée dans V. M. S. apparaît dans C. V. XII, 1 avec un singulier relief : c'est dans cette ville que Yasa se rend tout d'abord pour recruter des partisans et il y va par la voie des airs. Tout se passe comme si la relation de V. M. S. avait été composée dans un temps où le Bouddhisme était encore confiné sur un domaine assez restreint et où Paṭaliputra était le siège

d'une communauté florissante. C. V. XII au contraire devrait être rapporté à une époque où l'orbe de l'Eglise était beaucoup plus vaste; l'influence des communautés de l'Ouest commençait dès lors à prévaloir; Pāṭaliputra avait perdu de son importance religieuse et Kauçāmbī était passée au premier plan. Il en résulte que C. V. XII représente, par rapport au récit parallèle de V. M. S., une rédaction relativement tardive et que la ville de Kauçāmbī devait être un des centres où la secte Sthavira était le plus en honneur.

D'autres faits mettent en lumière la part des religieux de Vatsa dans la formation du Canon pali. Dans V. M. S. la relation du premier Concile s'achève après l'éloge de la Loi par Mahākāçyapa. Dans C. V. XII, la clôture de l'assemblée est suivie de deux épisodes : l'un très court relate l'arrivée de Purāṇa et de ses disciples, l'autre beaucoup plus développé, met en scène le bhikkhu Channa. Chargé de notifier à ce disciple la punition qui lui fut infligée par le Buddha, Ānanda se rend au Ghosita-arama de Kosambī, où se trouve le coupable et lui annonce qu'il est mis au ban du Saṃgha. Saisi de remords, Channa entre en méditation et acquiert la qualité d'Arhat, de sorte que l'interdit est aussitôt levé. Ce récit présente d'évidentes analogies avec le Jugement d'Ānanda tel qu'il est rapporté dans plusieurs relations du premier Concile. Suivant une tradition assez répandue, Ānanda, convaincu d'indignité, aurait été chassé de l'assemblée des cinq cents et, stimulé par cette humiliation, il se serait bientôt élevé au rang d'Arhat. En modelant l'épisode de Channa sur le Jugement d'Ānanda, l'auteur de C. V. XI se proposait sans doute de réhabiliter le religieux de Kosambī condamné pour une faute grave. Ne pouvant nier la culpabilité de son confrère qui était de notoriété publique, l'écrivain entreprit de dénaturer la tradition pour la plus grande gloire de Kosambī et l'édification de tous. Il parla de la faute en termes voilés

et montra que le châtement n'était en définitive qu'un moyen de sanctification : sitôt humilié, Channa s'élève au rang d'Arhat de sorte que toute sanction prise contre lui devient inopérante. Dans le texte pali, ce récit suit de près la confession publique d'Ānanda. Après les nombreuses fautes avouées par ce dernier, celle de Channa, qui d'ailleurs n'est pas spécifiée, ne fait pas impression et paraît excusable. (1)

D'autre part, la procédure suivie pour jeter l'interdit sur le moine de Kosambī est de nature à mettre en relief l'importance du Ghosita-ārama. Ānanda s'y rend solennellement, accompagné de cinq cents bhikkhu. Puisque le premier soin des membres du Concile, après la clôture de l'assemblée, est de dépêcher vers ce monastère une délégation aussi nombreuse, le lecteur crédule est porté à en déduire que, dès le temps du Buddha, Kosambī était le siège d'une très grande communauté. Or l'institution des monastères était étrangère au Bouddhisme primitif : les listes des *dhutāṅga* et les plus anciens textes du *Sutta-nipāta* ne laissent aucun doute à cet égard. (2) Prétendre que le Ghosita-ārama était contemporain de Çākyamuni, c'était commettre un anachronisme dont on discerne aisément les raisons : tard venus dans la société des fidèles, les religieux de Kosambī comme ceux de toutes les communautés de l'Ouest étaient en quête d'arguments pour

(1) Dans *The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī, Pali Text Society* 1908, p. 59 et suiv., le Dr OTTO FRANKE a cherché à expliquer la formation de l'épisode de Channa. Ses remarques, souvent ingénieuses, rendent compte de certains détails, mais laissent dans l'ombre, à mon sens, les causes profondes et vraiment déterminantes. Il ne suffit pas de dire : (p. 62) « This clothes story is placed at Kosambī because the Ghositārama, in which Channa dwell, was near Kosambī, and Channa dwells there because he does so in C. V. i. 25, 1. » Ce qui importe, c'est de chercher si le rédacteur de C. V. XI n'avait pas quelque raison de s'intéresser à Channa et au Ghositārama.

(2) C'est ce qu'avait déjà noté BURNOURF (*Introduction*, p. 311). Cf. *Sutta-nipāta* v. 274, 406, 464. etc.

établir l'ancienneté de leur monastère. L'épisode de Channa, tel qu'ils le conçurent et l'annexèrent au récit du premier Concile, leur permit d'atteindre un double résultat : ils réhabilitèrent Channa qui jusque-là leur faisait tort aux yeux de tous; en même temps, ils laissaient entendre que le Ghosita-arāma était un des monastères les plus anciens et les plus vénérables de l'Eglise.

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mula-Sv., Ānanda supplie le Buddha de ne pas s'éteindre dans une misérable bourgade, mais plutôt de finir sa vie dans une des six grands cités: Ārāvastī, Śāketa, Campā, Varāṇasī, Vaiçālī ou Rājagṛha (Tripit. éd. Tōk., XVII, 2, p. 79^b, col. 19). Dans un autre Nirvāṇa-sūtra, le *Fo-pan-ni-yuan-king*, Ānanda énumère les mêmes villes dans un ordre un peu différent : Ārāvastī, Śāketa, Campā, Rājagṛha, Varāṇasī et Vaiçālī (Tripit. éd. Tōk., p. 17^a, col. 14). L'exhortation d'Ānanda, est reproduite dans les Mahāparinibbana et Mahāśudassana suttanta; mais la liste des villes a été modifiée : « Seigneur, dit Ānanda, il y a d'autres grandes cités : Campā, Rājagaha, Sāvattthi, Śāketa, Kosambī et Benarès » (RHYS DAVIDS, *S. B. of the B.* II, p. 161 et 199). La ville du pays de Vatsa s'est substituée à Vaiçālī. Cette fois encore, le texte pali s'écarte de la version traditionnelle pour favoriser Kosambī.

Les récits de la fin du Maître et des deux premiers Conciles sont parmi les morceaux les plus importants du Dharma et du Vinaya Piṭaka. Dans les trois fragments que nous venons d'étudier, la rédaction des Sthavira présente la même déviation par rapport à celle des Sarvastivādin : partout se manifeste le souci d'exalter Kosambī et ses monastères. Puisque ce parti-pris se révèle dans des textes fondamentaux et très différents, il est probable que l'ensemble des écrits canoniques qui composaient à l'origine le patrimoine des Sthavira fut refondu, classé et remanié dans les monastères du pays de Vatsa. En d'autres termes, il semble que les religieux de Kosambī aient élaboré une première ébauche du Canon pali.

Cette induction n'est point en désaccord avec ce que nous savons de la répartition des dialectes moyen-indiens. Bien que l'origine du pali soit une question controversée, on peut affirmer que cette langue religieuse n'a pris naissance ni sur le domaine de la magadhī ni dans les pays du Nord-Ouest. Plus précisément, il semble qu'on doive chercher son berceau dans un périmètre limité au nord par la frontière des Āurasena, à l'est par une ligne passant quelque part au delà de Sanchi et de Barhut, au sud par les monts Vindhya et à l'ouest par le méridien de Nasik, c'est-à-dire dans une région dont les deux pôles sont Kauçambī au nord-est et Ujjayinī au sud-ouest. De ces deux villes, la seconde surtout est connue comme centre de civilisation, de sorte qu'un certain nombre de savants ont été tentés d'en faire aussi une capitale linguistique. (1) Sans contester que l'école d'Ujjayinī ait exercé une influence sur le développement du Canon pali et la diffusion de la secte Sthavira, j'estime qu'à l'origine cette secte avait ses attaches positives dans le pays de Vatsa. C'est du moins ce qui paraît ressortir de la comparaison que nous venons d'instituer entre des fragments parallèles du Dharma et du Vinaya Piṭaka.

Ceci nous conduit à préciser les notions générales posées au commencement de cette Introduction. Nous avons jaloné trois étapes principales sur la route du Bouddhisme vers le nord-ouest : Magadha, Mathura et Cachemire, et nous observions que la doctrine s'était en même temps propagée le long d'autres voies commerciales, notamment vers le sud-ouest, suivant l'axe Kauçambī, Sanchī, Ujjayinī et Barygaza. A chacune de ces directions correspondent des tendances particulières. Entraînée vers des régions excentriques, la doctrine se différencia peu à peu. C'est à Mathura que paraît s'être affirmée la secte Sarvāstivādin avec un canon rédigé en sanscrit. D'autre part,

(1) Cf. OTTO FRANKE, *Pāli und Sanskrit*, p. 138.

certaines textes fondamentaux du canon pali portent la marque de l'école de Kauçāmbī. Les sectes Sarvāstivādin et Sthavira auraient donc eu dès l'origine une orientation distincte : la première était plutôt tournée vers le Cachemire et le Gandhāra, la seconde vers Ujjayinī et Barygaza.

Il reste à marquer un synchronisme entre les phases de leur développement. Les Sthavira étaient-ils en avance sur leurs rivaux ? Ces deux groupes réagirent-ils l'un sur l'autre ou bien poursuivirent-ils en toute indépendance leurs destinées particulières ? L'analyse de la Geste d'Açoka et la recherche des circonstances dans lesquelles elle a évolué vont nous permettre d'observer dans un cas précis les relations et l'influence réciproque des écoles de Kauçāmbī et de Mathurā.

* *

Du jour où Kauçāmbī fut le siège d'une importante communauté bouddhique, les écrivains locaux voulurent lui donner son brevet de « terre sainte ». Ils prétendirent que le Buddha y avait séjourné. La légende d'Udena, roi de Vatsa, telle qu'elle est racontée dans l'*Aṭṭhakatha* du *Dhammapada*, appartient sans doute au folk-lore ancien de cette région. Elle nous apprend qu'au temps de Çākya-muni trois marchands nommés Ghosita, Kukkuṭa et Pāvāriya vivaient à Kosambī. Ils firent bâtir trois grands vihāra : le Ghosita-arāma, le Kukkuṭa-arāma et le Pāvāriyaka-arāma ; et le Maître invité par eux consentit à séjourner dans chacun de ces monastères (*Dhammapada-aṭṭhakatha* I p. 208). Cette partie du récit avait pour objet de prouver que les grands couvents de Kosambī étaient contemporains du Buddha et avaient été sanctifiés par sa présence. Le texte est d'ailleurs instructif en ce qu'il vient confirmer nos vues sur le rôle joué par les *creștin* dans la diffusion du Bouddhisme. Qu'on en rapproche le don du Jetavana par Anāthapiṇḍika et maint autre exemple. Il apparaît qu'en bien des cas la religion

nouvelle dut ses premiers établissements à des personnes enrichies dans le négoce.

Plus tard, les chroniqueurs s'appliquèrent à exalter ces humbles débuts en relevant la condition des donateurs. Ils cherchèrent à l'Eglise de plus nobles patrons parmi les rois et les ministres. Dans le Divyāv. Ghosila est un des trois ministres du roi de Kauçambī (Divyavadāna, XXXVI, p. 529). D'après les Tibétains, qui reproduisent sans doute une source indienne, quatre rois naquirent en même temps que le Buddha et furent en rapport avec lui : à Ćrāvastī Prasenajit, à Rajagrha Bimbisara, à Ujjayinī Pradyota et à Kauçambī Udayana (SCHIEFNER, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 235). Les écrivains sacrés ont groupé ces personnages autour du Buddha pour lui faire un cortège composé des plus grands héros de la légende, mais aucun témoignage historique ne garantit qu'ils aient tous vécu dans le même temps, ni surtout que ces rois aient connu le Maître personnellement. Dans l'Atthakathā du Dhammapada, Udena (= Udayana) entend finalement la prédication de Ćakyamuni. De même dans le Makandika-avadāna qui est le 36^e récit du Divyāv., le Buddha a pour auditeur le roi de Kauçambī. Dans d'autres ouvrages, Dharmapada traduit en chinois et Udayana-Vatsa-raja-paripreçhā, ce prince est dépeint sous les traits d'un fervent disciple du Buddha (LACÔTE, *Essai sur Guṇādhya et la Brhatkathā*, p. 264—265). On discerne encore dans tous ces récits l'influence des bouddhistes de Kauçambī désireux de prouver l'ancienneté de leur confrérie et de lui assigner dès l'origine un illustre protecteur.

Faire du Buddha l'hôte du Ghosita-ārama et changer en un zélateur du Bouddhisme le héros local Udayana, c'étaient assurément d'ingénieux artifices, mais qui ne pouvaient mener bien loin. La vie d'Udayana, telle qu'elle était fixée dans la mémoire du peuple, n'était rien moins qu'édifiante. Il était impossible de transformer profondément la légende d'un roi cruel et connu surtout par ses

crimes. Pour projeter sur les origines de l'Eglise de Kauçāmbī l'éclat d'une renommée moins profane et plus pure, il fallait un saint patron qui fût pour cette communauté ce qu'était Upagupta pour la confrérie de Mathurā. Ce personnage fut Piṇḍola Bhāradvaja.

D'après le commentaire des *Theragāthā* palies, « Piṇḍola était né au temps du Buddha comme le fils d'un chapelain du roi Udena à Kosambī . . . » (Cf. M^{RS} RHYS DAVIDS, *Psalms of the Brethren*, p. 110). La tradition est constante qui rattache Piṇḍola au pays de Kauçāmbī et l'associe au roi de Vatsa, Udayana. Dans un sutta du Samyutta-nikaya dont l'équivalent se retrouve dans le Samyukta-agama, Udayana vient trouver Piṇḍola au Ghoṣita-ārama et lui demande pour quelle raison les bhikṣu les plus jeunes ont déjà une attitude si digne. Dans le *Pin-t'ou-lou-t'ou-lo-chö wei yeou-t'o-yen wang chouo fa yuan king* (Nanjio 1347) Piṇḍola répondant à une question d'Udayana montre la vanité des grandeurs royales par une longue série de comparaisons. Le commentaire en prose du Jātaka pali rapporte également une légende qui met en présence Piṇḍola et le roi de Vatsa. Tous ces textes sont analysés dans le très important mémoire de SYLVAIN LÉVI et ED. CHAVANNES sur les *Seize Arhat protecteurs de la Loi* (p. 85 à 88 du tirage à part).

Si Piṇḍola était un des premiers religieux originaires de Kauçāmbī, on comprend que les fidèles de ce pays l'aient choisi pour patron et se soient efforcés de le mettre au rang des grands saints. On ne pouvait lui faire jouer un rôle important auprès du Buddha : la place était prise par des personnages célèbres depuis plus longtemps. A l'époque où Kauçāmbī devint le siège d'une communauté florissante, la légende de Çakyamuni était à peu près fixée; le nouveau saint n'y pouvait paraître qu'au dernier plan, comme un comparse. Il ne restait pas d'autre ressource que de l'introduire dans un cycle plus récent, dont la matière plus molle pût encore recevoir de nouvelles empreintes. On

va voir que précisément, la légende d'Açoka achevait de s'élaborer dans cette même région de Kauçambī et probablement à la même époque où Piṇḍola devenait célèbre. La fusion de ces éléments était presque inévitable. C'est dans le cycle du grand Cakravartin que Piṇḍola occupera la place éminente que lui assigne l'orgueil de ses compatriotes.

L'entrevue de Piṇḍola et d'Açoka est racontée dans les quatre recensions de l'Açokav. Ces textes parallèles ont été étudiés en détail par Sylvain Lévi et Ed. Chavannes. Je reproduis ici d'après la traduction qu'ils en ont donnée, le début du récit du Divyav.

Divyav., XXVII, p. 399: (Le roi Açoka adresse une invitation au clergé bouddhique; trois cents milliers de bhikṣu répondent à l'appel.) « mais personne n'occupait le siège de l'ancien (*vrddhāsana*). Le roi dit : Pourquoi donc ce siège d'ancien n'est-il pas occupé? Il y avait là un ancien nommé Yaças qui possédait les six supersavoirs; il dit : Grand roi, c'est le siège de l'ancien! Le roi dit: Y a-t-il, ô vieillard (*sthavira*), quelqu'un de plus ancien que toi? Le vieillard dit : Oui, grand roi; il y en a un que le meilleur des êtres parlants, le souverain maître, a déclaré le premier des rugisseurs. C'est à Piṇḍola Bhāradvāja, sire, qu'appartient ce siège, le premier! Alors le roi, tel qu'une fleur de kadamba, frissonnant dans tous ses pores, dit : Y a-t-il un moine qui ait vu le Buddha et qui soit encore vivant? Le vieillard répondit : Oui, grand roi, Piṇḍola Bhāradvāja (c'est son nom) a vu le Buddha, et il est encore vivant. Le roi dit : Vieillard, est-il possible que je le voie? Le vieillard dit : Grand roi, tu vas le voir maintenant. Voici le moment où il arrive . . . » (*Les seize Arhat protecteurs de la Loi*, p. 120).

Comme on le voit, les écrivains de Kauçambī en ont usé avec Piṇḍola de la même manière que ceux de Mathura à l'égard d'Upagupta. Dans les deux villes, on a voulu honorer un saint local en montrant qu'il avait reçu l'hommage du Cakravartin Açoka. Mais tandis qu'il n'y

avait pas difficulté à tenir pour contemporains Açoka et Upagupta, le rapprochement de Piṇḍola et du grand roi constituait un criant anachronisme. Piṇḍola était connu comme un disciple du Buddha. Comment pouvait-il encore paraître à la cour des Maurya? On se tira d'affaire en affirmant que ce religieux n'était pas mort et que, pendant des siècles, il continuerait de veiller sur la Loi sans pouvoir entrer dans le Nirvāṇa.

Cette solution ne fut pas adoptée sans raison. Elle était suggérée au rédacteur de l'Açokasūṭ. par des représentations qui s'étaient groupées de bonne heure autour du nom de Piṇḍola. Si on admit que ce dernier, seul d'entre les disciples de Çakyamuni, s'était vu interdire l'accès du Nirvāṇa, c'est qu'on le savait coupable et passible d'un châtement. Avant d'analyser la suite du récit de l'Açokasūṭ., il convient donc d'examiner les antécédents de Piṇḍola.¹⁾

Dès une époque probablement très ancienne, son intempérance était bien connue. Un récit de V. M. S. dans la Section des Remèdes (*Bheṣajya-vastu*) illustre ce travers et en explique l'origine. Prié d'exposer son passé, Piṇḍola répond par ces vers : (1)

«Jadis je naquis dans une famille noble; à côté de mes parents j'étais indépendant. Mon père m'avait ordonné de diriger ses magasins et de veiller sur mes parents. Mon cœur était toujours avare; à mes frères et à mes sœurs ainsi qu'aux serviteurs, je ne donnais ni vêtements ni nourriture. Ma mère, elle aussi, m'ayant demandé de la nourriture, je ne lui en donnai pas. Ma bouche, en outre, proféra ces paroles mauvaises : Vous pouvez manger des tuiles et des pierres. Par la force de cette mauvaise

(1) Cf. *Les Seize Arhat protecteurs de la Loi*, p. 90. Dans la discussion qui va suivre, j'ai très largement utilisé les textes rassemblés par SYLVAIN LEVI et ED. CHAVANNES. Je renvoie le lecteur, une fois pour toutes, à leur admirable Mémoire.

action je tombai dans les grands enfers, le grand enfer brûlant (Pratapana) et celui de la Corde noire (Kalasūtra). En ces lieux j'endurai toutes sortes de souffrances. Après avoir enduré des souffrances dans les enfers, j'obtins de naître parmi les hommes; mais, par la force de cette mauvaise action, je continuais de dévorer des tuiles et des pierres; quand venait l'heure du repas, jamais je n'avais assez à manger; la faim et le soif me torturaient; et par là j'endurais constamment des tourments. J'en suis maintenant à mon dernier corps; né parmi les hommes, je suis sorti du monde, et en personne je sers le grand maître, qui a l'Illumination parfaite sans supérieure. Parce que j'ai pu sortir du monde, dans la religion du lion des Çakya, j'ai pu obtenir de devenir Arhat; j'ai cessé de brûler et je goûte la fraîcheur. Bhagavat a fait pour moi cette prédiction : quand vous aurez chassé les passions, en fait de rugissement-de-lion vous aurez le premier rang. Maintenant, quoique j'aie obtenu les pénétrations surnaturelles, je continue à manger des tuiles et des pierres. Même si je devais traverser cent kalpa, l'acte que j'ai commis ne disparaîtrait pas. O anciens, sachez-le maintenant : je me rappelle cet acte mauvais du passé; j'ai déjà subi toutes sortes de souffrances; ce qui reste de mon acte maintenant doit s'épuiser. Mon nom est Piṇḍola. Maintenant en présence de la grande assemblée, j'expose mon acte du passé, au milieu du grand lac sans brûlure (Anavatapta) ».

Sylvain Lévi et Ed. Chavannes ont montré que le nom même de Piṇḍola « cadrerait bien avec l'idée d'un moine goulé; il est évidemment en rapport de parenté avec le mot *pinḍa* qui signifie au propre « la boulette » et spécialement « la boulette de riz cuit » mais qui a passé de là, par un développement normal, au sens de « nourriture » en général et, avec une valeur plus restreinte, « la nourriture donnée en aumône à un moine » (Les Seize Arhat, p. 91).

Piṇḍola, comme son nom l'indique, avait donc dès l'origine la réputation d'un moine glouton. Cette donnée tri-

viale ne pouvait manquer de choquer les dévots, et particulièrement ceux de Kauçāmbī. Aussi voyons-nous certains écrivains, qui précisément appartiennent à la secte Sthavira, faire effort pour édulcorer la tradition.

D'après le commentaire déjà cité des *Theragāthā* palies, Piṇḍola reçut un jour la visite d'un de ses anciens amis, qui était brahmane et avaricieux. Le Thera lui persuada de faire une offrande qu'il se chargeait de transmettre à la Communauté. Mais parce que le brahmane croyait que le Thera était cupide et cherchait son avantage personnel, Piṇḍola se mit à l'instruire sur les avantages que procurent les dons faits aux religieux, en disant:

« Je ne vis pas dans l'inconduite; la nourriture ne me tient pas au cœur. La machine est entretenue par la nourriture; c'est pourquoi je m'en vais quêtant . . . »

Le *Milinda pañho* cite deux autres vers non moins édifiants qu'il attribue également à Piṇḍola:

« Le sage qui a reconnu dans le corps sa vraie nature, qui l'a bien discernée, reste absolument isolé au milieu des objets des sens » (*Milinda*, p. 398).

« Dans l'enfer, des périls terribles; dans le *nirvāṇa*, un bonheur immense; voilà les deux objets que le yogin doit considérer » (*ibid.* p. 404).

D'après l'*Udāna* pali, IV, 6, c'est à propos de Piṇḍola que le Buddha prononça une de ses stances les plus célestes, que le *Dhammapada* a recueillie (v. 185): « . . . Bhagavat regarda le Vénérable Piṇḍola Bharadvāja qui était assis, non loin de lui, accroupi, le buste dressé, en moine des forêts, en moine qui vit d'aumônes, etc. . . . Et quand il l'eut vu, sur le champ, il prononça cette formule:

« Ne dites pas de mal; ne faites pas de mal; enfermez-vous bien dans les défenses; connaissez bien la modération en fait de nourriture; ayez votre couche et votre siège à l'écart; appliquez-vous dans le domaine de l'esprit; tel est l'enseignement des Buddha. »

Enfin le texte en prose qui accompagne les vers du *Jātaka* pali montre Piṇḍola enseignant la Loi aux femmes du roi Udena (*Mātaṅga-jātaka*, IV, 375). Ce prince, « sous l'empire de la colère, fit verser sur le corps du Thera un panier de fourmis rouges. Le Thera, du haut de l'espace, adressa une leçon au roi; puis il descendit au Jetavana, devant la salle du Buddha . . . »

Dans l'anecdote du *Bheṣajyu-vastu* de V. M. S., Piṇḍola se présentait comme un religieux glouton. Au contraire, dans le recueil des *Theragāthā* palies, il prêche la tempérance et la modération. Le premier texte reflète certainement des conceptions plus archaïques. Sans doute, ce n'est point par hasard que tous les ouvrages palis cités plus haut s'accordent à représenter Piṇḍola dans une attitude édifiante et respectable (1). Cette fois encore les Sthavira s'opposent aux Sarvastivādin en ce qu'ils ont corrigé des traditions anciennes pour favoriser Kauṣāmbī et ses saints.

La gourmandise des moines a toujours excité l'imagination populaire. La gloutonnerie de Piṇḍola fut le sujet de plusieurs contes qui nous ont été conservés. L'un d'eux, que nous venons de reproduire, se trouve dans V. M. S. à la Section des Remèdes. Les divers Vinaya en renferment au moins deux autres.

Mahīśāsaka Vinaya chap. 26, (Tōk. XVI, 2, 51^a; *Les Seize Arhat* . . . p. 99 à 103).

La première scène se passe à Vaiṣālī. Les Licchavi avaient trouvé un bol en santal tête de bœuf. « Ils le placèrent à la cime d'un arbre élevé et firent cette procla-

(1) Il est à noter que si l'*Udāna* pali rattache à Piṇḍola l'origine du vers 185 du *Dhammapada*, ni l'*Atthakatha* tardive, ni les commentaires du *Dhammapada* en chinois et en tibétain ne mentionnent Piṇḍola à propos du même vers. (*Les Seize Arhat*, p. 88.) C'est donc uniquement chez les Sthavira, et pendant un temps limité, que le souvenir de Piṇḍola fut associé à la stance 185 du *Dhammapada*.

mation : Si quelqu'un doué de force surnaturelle peut le prendre, nous le lui donnons. Alors Piṇḍola dit à Maudgalyayana : Le Buddha a dit que vous étiez le premier par vos facultés surnaturelles. Pourquoi ne le prenez-vous pas? Maudgalyayana répondit : Vous aussi, vous possédez des facultés surnaturelles. Allez donc le prendre. Alors Piṇḍola le prit pour le donner aux moines . . . »

L'épisode suivant se déroule à Rajagrha. Piṇḍola s'est engagé à convertir la sœur d'un maître de maison nommé Pa-ti. Il se rend auprès d'elle au moment où elle fait de sa main une galette. Elle refuse de lui donner à manger. Le moine manifeste de plusieurs façons sa puissance surnaturelle; mais cette femme répète sans cesse : Je ne vous donnerai rien. Or non loin de Rajagrha se trouvait une grosse pierre. « Piṇḍola s'assit dessus et avec la pierre il entra en volant dans Rajagrha. En voyant cela, les gens qui étaient dans la ville eurent tous grand peur. Ils craignaient que la pierre ne tombât sur le sol; il n'était aucun d'eux qui ne s'enfuît. Alors la pierre arriva au dessus de l'habitation de la sœur aînée du maître de maison; et alors la pierre s'arrêta et ne s'en alla plus. Cette femme en la voyant eut grand peur; son cœur fut effrayé; ses poils se hérissèrent, et les mains jointes elle dit à Piṇḍola : Je vous prie de me donner la vie sauve. Déposez la pierre dans son endroit primitif et je vous donnerai à manger. Piṇḍola s'en revint alors en emportant la pierre qu'il plaça dans son endroit primitif ». Finalement, la sœur du maître de maison se convertit et reçut les cinq défenses. Quant à Piṇḍola, il fut blâmé par le Buddha, qui dit aux bhikṣu : Dorénavant il n'est plus permis de manifester des facultés surnaturelles.

Nous avons ici deux contes distincts. Le premier, qui est relatif à un bol en bois de santal, se retrouve plus développé dans d'autres Vinaya. Le second est formé d'un noyau ancien très peu édifiant enveloppé dans une histoire moralisatrice : celle de la conversion de la sœur aînée de

Pa-ti. La partie ancienne peut se résumer ainsi : Désireux de se procurer une galette qu'une femme refuse de lui donner, Piṇḍola s'élève dans les airs avec une grosse pierre; et la femme, craignant d'être écrasée, s'empresse de lui offrir ce qu'il désire. A l'origine, ce conte illustre l'impudence du moine ne reculant devant aucun moyen pour satisfaire sa gourmandise.

Vinaya des Sarvāstivādin, chap. 37 (*Che song liu*, Tōk. XVI, 5 p. 40^a. *Les Seize Arhat*, p. 103 à 107).

Un maître de maison de Rājagṛha fait un bol en bois de santal. Il le suspend à un poteau élevé et prononce ces paroles : Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, qu'il l'emporte! Piṇḍola l'ayant appris, s'approche du maître de maison et s'assied auprès de lui. « Aussitôt il entra dans la contemplation de *dhyāna* correspondante; puis, sur son siège, il étendit la main, prit le bol et le montra au maître de maison. Celui-ci lui dit : Conformément à ce que j'ai dit auparavant, cet objet vous appartient. Le maître de maison dit encore : Donnez-le moi pour un instant. Alors il prit le bol, rentra chez lui, le remplit avec de la bouillie de riz et le donna à Piṇḍola. Quand Piṇḍola eut mangé, il prit le bol et le montra aux bhikṣu en disant : « Vous autres, regardez ce bol; son parfum est exquis ». Le Buddha ayant appris la chose, blâma Piṇḍola et lui dit : Jusqu'à la fin de cette vie corporelle, je vous bannis. Vous ne devez plus rester dans ce Jambudvīpa. Alors Piṇḍola entra dans le *samādhi* convenable, disparut du Jambudvīpa et parut dans le Godanī.

Ce conte est étroitement apparenté au premier récit du Vinaya des Mahīśāsaka, et diffère sensiblement du deuxième épisode rapporté dans ce Vinaya. Dans un cas, Piṇḍola étend miraculeusement le bras pour décrocher un bol en bois de santal; dans l'autre, il s'élève en l'air avec une grosse pierre afin d'effrayer une femme. Toutefois ces deux thèmes ont ceci de commun que ce sont des

prodiges accomplis par un religieux pour satisfaire sa convoitise. Quand les rédacteurs des Vinaya voulurent commenter le précepte qui interdit de manifester devant la foule des facultés surnaturelles, ils se souvinrent de Piṇḍola. L'auteur du Vin. des Sarvastivādin rapporta l'anecdote du bol de santal. L'auteur du Vin. des Mahī-ṇāsaka développa le thème de la pierre emportée dans les airs et ne cita que pour mémoire l'anecdote du bol de santal. Dans tous les cas, ces contes étaient détournés de leur destination primitive. Ils ne servaient plus à illustrer la gourmandise de Piṇḍola, mais à prouver qu'il ne convient pas de manifester devant la foule des pouvoirs surnaturels.

Vinaya des Sthavira, *Culla Vagga* V, 8 (*Les Seize Arhat*, p. 94).

Un notable de Rajagaha suspend au sommet d'une perche un bol taillé dans un bloc de santal et dit : S'il y a un sramane, un brahmane qui soit un Arhat et qui ait des pouvoirs surnaturels, qu'il prenne la sébile ; je la lui donne. Jusque là le récit est presque identique à celui des Sarvastivādin ; mais plus loin l'écrivain paraît s'être souvenu du prodige de la pierre emportée dans les airs. Piṇḍola ne décroche pas le bol en étendant le bras. Il s'élève dans l'espace, saisit le bol et fait trois fois de suite le tour de Rajagaha devant la foule émerveillée.

Dharmagupta Vinaya, chap. 51 (*Sseu fen liu*, Tōk. XV, 6, p. 34^a. *Les Seize Arhat*, p. 96 à 98).

Un maître de maison de Rājagṛha taille un bol dans un gros morceau de bois de santal et le suspend au sommet d'un grand poteau. Il proclame ceci : Si dans cette ville il y a un sramane ou un brahmane qui soit un Arhat et doué de force surnaturelle, il pourra emporter ce bol. Jusque-là le thème du bol de santal est exactement reproduit ; mais plus loin reparaît le thème de la pierre. En ce temps, Piṇḍola et Mahā Maudgalyāyana étaient assis sur une grande pierre. Le second dit au premier : Vous êtes un Arhat ; vous pouvez prendre le bol. « Alors

Piṇḍola ayant entendu les paroles de Maudgalyāyana, avec la pierre fit bondir son corps dans les airs. Il tourna sept fois autour de la ville de Rājagṛha. Les gens du pays s'enfuyaient tous de côté et d'autre en s'écriant que la pierre allait tomber ». Piṇḍola prit le bol et le remit au maître de maison qui le remplit d'excellente nourriture.

Déjà, dans le Vinaya pali, il était visible que le thème du « bol de santal » avait été contaminé par celui de « la pierre emportée dans les airs ». Dans le Vin. des Dharmagupta, le mélange des deux contes est encore plus sensible.

Ayant distingué les divers récits où étaient racontées les fautes de Piṇḍola, il est possible de déterminer celle de ces sources à laquelle a puisé l'auteur de l'Açok'asūt. Voici la version du Divyāv. :

« Le roit dit : Vieillard, où as-tu vu Bhagavat et comment ? Le vieillard (Piṇḍola) dit : Quand . . . etc. (miracle de Āṣṭvāsi, miracle de Saṃkāśya). Et aussi quand, sur l'invitation de Sumāgadhā, la fille d'Anāthapiṇḍada, il se rendit à Puṇḍavardhana par des moyens magiques, en compagnie de cinq cents Arhat. Alors, moi, par des moyens magiques, saisissant un rocher de la montagne, je m'élançai vers le ciel et je me rendis à Puṇḍavardhana et pour cette raison Bhagavat me lança cette injonction : Tu n'auras pas de Parinirvāṇa tant que la Loi n'aura pas disparu ».

A-yu-wang-king et *Tsa-a-han-king* reproduisent assez fidèlement ce passage du Divyāv. L'*A-yu-wang-tchouan* rapporte l'épisode en ces termes : « Lorsque Sou-mo-k'ia-ti dans la ville de Pleine-richeesse (Pūrṇavardhana), invita le Buddha, les cinq cents Arhat manifestant chacun leurs transformations surnaturelles arrivèrent dans la ville de Pleine-richeesse. Moi, en cette occasion, je me transformai magiquement de manière à être assis dans la grotte de joyaux d'une montagne de joyaux, et je me rendis dans la ville de Pleine-richeesse. » Il n'est plus question ici

de la punition infligée à Piṇḍola par le Buddha (*Les Seize Arhat*, p. 122—123).

L'auteur de l'Açokasūt. a reproduit le thème de la pierre emportée dans les airs; mais il a modifié les circonstances du récit. Ce n'est plus à Rajagrha; c'est en se rendant avec le Maître à la ville de Puṇḍavardhana que Piṇḍola manifeste sa puissance surnaturelle. Il est facile d'expliquer ce changement, si on admet que l'épisode de l'Açokasūt. a été rédigé à Kauçāmbī, par des compatriotes de Piṇḍola, disposés à l'excuser. Quand le Buddha se rendit à Puṇḍavardhana, il y alla par la voie des airs, ainsi que les cinq cents Arhat qui l'accompagnaient. Piṇḍola était en droit de les imiter; on ne saurait lui faire grief de s'être élevé comme eux dans les airs par sa force magique. Voilà donc notre Arhat à peu près disculpé. Mais à trop atténuer sa faute, on rendait tout châtement impossible. Dans l'*A-yu-wang-tchouan*, Piṇḍola suit les Arhat qui « manifestent des transformations surnaturelles ». Lui même, pour ne pas paraître moins puissant, change en une grotte de bijoux son rocher traditionnel. Dans ces conditions, il était à l'abri de tout reproche, et c'est pourquoi le compilateur de l'A.W.Tch. s'est logiquement abstenu de le faire blâmer par le Buddha.

On voit combien le thème de la pierre aérienne s'est diversifié, depuis les anciens contes dont nous ne possédons que des rédactions atténuées jusqu'aux recensions les plus tardives de l'Açokav. A l'origine, Piṇḍola soulevait un bloc de rocher pour extorquer une galette à une femme. Bientôt cette donnée parut scandaleuse. Dans le Vin. des Mahīśāsaka, elle est à peine déguisée. Mais dans le Vin. des Dharmagupta, le thème de la pierre est un élément accessoire du récit : on ne reproche plus au religieux que de s'être procuré un bol de santal par des moyens surnaturels. Dans les recensions les plus anciennes de l'Açokav., la faute est encore atténuée : c'est pour accompagner le Buddha que Piṇḍola s'envole avec son rocher. Enfin,

dans l'A. W. Tch., il n'est pas plus coupable que ses cinq cents compagnons; et la pierre dont à l'origine il faisait si mauvais usage est devenue la niche merveilleuse où s'abrite un saint.

L'attitude des anciens conteurs s'oppose à celle des écrivains plus récents. Les premiers faisaient la satire d'un moine gourmand; les autres, et particulièrement l'auteur de l'Açokasūt., ne peuvent se défendre de témoigner leur sympathie à Piṇḍola. Ceci ne ressort pas seulement du récit de la faute, mais aussi de l'exposé du châtimement. Dans l'anecdote du *Bheṣajya vastu* de V. M. S., Piṇḍola, après un séjour dans l'enfer, était encore condamné à manger des pierres et des briques. Dans le Vin. des Sarvastivādin, il était simplement banni du Jambudvīpa. Dans le Divyāv., le Buddha dit à Piṇḍola : « Tu n'iras pas dans le Nirvāna tant que cette Loi n'aura pas disparu ». Le *Tsa-a-han-king* est plus explicite. La sentence prononcée par le Buddha y est rapportée en ces termes : « Vous resterez dans le monde sans atteindre au Nirvāna; vous protégerez et maintiendrez ma Loi correcte et vous empêcherez que ma Loi ne soit détruite ». A ce stade, la punition n'est plus une cause de honte mais de gloire pour le coupable. Du moine glouton qui, dans les premiers siècles, était un objet de raillerie, ses compatriotes ont fait un saint qui, pour avoir manifesté sa puissance surnaturelle, s'est vu imposer la tâche glorieuse de veiller sur les destinées de la Loi.

En définitive, la légende de Channa et celle de Piṇḍola ont évolué dans le même sens. Ces deux moines résidaient à Kauṣāmbī, et les traditions les plus anciennes les représentaient comme des personnages peu recommandables. N'est ce pas l'indice d'un préjugé défavorable à cette ville? Avant d'être le siège de communautés florissantes, le pays de Vatsa était peut-être regardé avec mépris par les religieux des communautés orientales et on admettait qu'il n'en pouvait sortir que des êtres bornés,

gourmands ou licencieux. Channa et Piṇḍola auraient alors personnifié, aux yeux des gens du Magadha, les religieux peu zélés d'une province excentrique où la Loi n'avait pas encore prospéré. Plus tard, devenus nombreux et influents, les moines de Kauçāmbī s'efforcèrent de lutter contre ce préjugé en réhabilitant leurs confrères. On a vu comment ils s'y prirent en ce qui concerne Channā. La défense de Piṇḍola ne fut pas présentée d'une manière moins ingénieuse.

Au total, on peut compter trois éléments dans l'épisode de l'Açokasūt. où Piṇḍola est mis en scène : a) l'arrivée du saint vieillard qui vient présider l'assemblée de tous les Arhat, b) le récit de sa faute antérieure, c) l'exposé de son châtement. On comprend maintenant comment ces éléments se sont agrégés. Désireux d'élever leur compatriote au rang des grands saints, les écrivains de Kauçāmbī ont imaginé de lui faire tenir une place éminente dans la Geste d'Açoka. Quand ce prince adresse une invitation aux Arhat de tout l'univers, Piṇḍola se présente. Etant le plus vieux de l'assemblée, il occupe le siège de l'ancien. Il apparaît alors supérieur à Yaças lui-même et de cette façon la confrérie de Kauçāmbī est glorifiée dans la personne de son patron. Mais pour que ceci fût vraisemblable, il fallait expliquer la survie de Piṇḍola. Une vieille histoire en fournit le moyen. Des récits qui représentaient ce moine coupable de gourmandise, on ne retint que le souvenir d'une faute vénielle, ensuite de quoi Piṇḍola aurait été condamné à demeurer en ce monde pour veiller sur la Loi. Cette concession faite aux idées anciennes était fort habile. En rattachant une fiction récente à des traditions séculaires, on lui donnait une apparence de vérité ; on expliquait de façon satisfaisante la survie du saint vieillard ; en même temps on fondait son culte en faisant de lui le Protecteur de l'Eglise universelle.

Il ressort de ce qui précède que l'épisode de la réception de Piṇḍola tel qu'il est raconté dans l'Açokasūtra, a été imaginé par les compatriotes de ce saint pour le glorifier et lui conférer la dignité de Protecteur de la Loi. Cette conclusion a un corollaire important. Si l'Açokasūtra renferme un épisode composé à Kauçāmbī, il faut que ce sūtra ait été rédigé dans cette ville ou qu'il y ait été remanié. Il convient de choisir entre ces deux alternatives.

Avant l'arrivée de Piṇḍola, Açoka et Yaças sont en présence. Survient ensuite le saint vieillard qui occupe le siège de l'ancien et rejette Yaças au second rang. Il semble qu'ici, comme dans l'épisode d'Upagupta, nous soyons en droit de distinguer deux couches traditionnelles : un cadre ancien caractérisé par la prééminence de Yaças et un récit plus récent où Piṇḍola usurpe la première place. Le dialogue de Yaças et d'Açoka serait alors destiné à souder au reste du sūtra la scène de la réception de Piṇḍola. Dans cette hypothèse, le choix des religieux mis successivement en rapport avec le grand roi aurait été déterminé par des considérations locales. Les moines du Kukkuṭa-ārāma de la capitale auraient d'abord raconté que Yaças, le président du deuxième Concile, avait été à la fois abbé de leur monastère et directeur spirituel d'Açoka. Plus tard, dans le cadre ainsi constitué, un écrivain de Kauçāmbī aurait inséré un épisode tendant à substituer Piṇḍola à Yaças. Enfin l'Açokasūtra serait parvenu à Mathurā et, pour des raisons analogues, on y aurait introduit le patriarche Upagupta. Si cette analyse est exacte, on peut distinguer trois grandes phases dans l'évolution de la légende d'Açoka : a) la Geste d'Açoka s'élabore au Magadha, b) l'Açokasūtra se forme par adjonction d'une scène où paraît Piṇḍola, c) l'Açokāv. reproduit l'Açokasūtra, auquel on ajoute encore un nouvel épisode. A chaque état de la légende correspond un saint : Yaças—Piṇḍola—Upagupta qui représente lui-même un centre religieux et intellectuel : Pāṭaliputra—Kauçāmbī—Mathurā.

Il semble que, d'une part les textes canoniques, d'autre part la Geste d'Açoka se soient transmis suivant des voies toutes différentes. L'Açokasūt. contient un épisode inspiré par le particularisme des religieux de Kauçāmbī. Cet ouvrage est donc parvenu à Mathurā par l'intermédiaire des moines de Vatsa. Au contraire, l'Açokav., au chapitre du 1^{er} Concile, ignore totalement l'aventure de Channa qui caractérise le texte pali de C. V. XI. Le récit de la fin du Maître et la relation du deuxième Concile insérés dans V. M. S. ne présentent aucun des traits qui, dans les écrits correspondants du Canon des Sthavira paraissent dus à l'initiative des écrivains de Kauçāmbī. D'une manière générale, il semble que les textes proprement canoniques aient passé sans intermédiaire de la collection magadhienne dans le Canon Sarvastivadin, tandis qu'un récit légendaire tel que la Geste d'Açoka n'est parvenu à Mathurā qu'après avoir reçu l'empreinte des écrivains de Kauçāmbī.

A quoi tient cette différence de traitement? Les premiers textes canoniques étaient rédigés en dialecte magadhien. Quand les sectes Sthavira et Sarvastivadin s'affirmèrent dans les régions de Kauçāmbī et de Mathurā, chacune d'elle disposait d'une langue littéraire, source de prestige et instrument de propagande. Aussi s'empressa-t-on de traduire les Écritures, en sanscrit à Mathurā, en pali à Kauçāmbī. Ces traductions furent effectuées directement sur l'original magadhien puisque les innovations caractéristiques de l'Ecole de Kauçāmbī font défaut dans le Canon des Sarvastivadin.

Pour un texte littéraire, il devait en être autrement. Le dialecte magadhien qui suffisait à peine à la rédaction des textes canoniques était décidément impropre à l'éclosion d'œuvres raffinées. On conçoit que de nombreuses légendes se soient formées dans les communautés de l'Est, mais il est difficile d'admettre qu'elles s'y soient fixées sous une forme définitive. Précisément, les écrivains de Kauçāmbī ont dû emprunter aux conteurs de Pāṭaliputra le cadre et

les principaux développements de la légende d'Açoka; mais il leur appartenait d'en tirer une œuvre proprement littéraire. Rédigé dans une langue nombreuse, vivant, dramatique, étoffé, l'Açokasūt. était très différent des sutra canoniques, secs et monotones, en dialecte magadhien. Il dut avoir un grand retentissement. Il devint vite populaire, d'abord dans les monastères dont la langue commune était le pali, puis dans les communautés voisines. Quand l'auteur de l'Açokāv. composa son ouvrage, il y inséra l'Açokasūt. avec quelques additions mais sans modifier profondément une œuvre qui s'imposait à l'admiration de tous.

Ceci revient à supposer que la légende d'Açoka, élaborée dans les confréries magadhiennes, s'est cristallisée à Kauçāmbi sous une forme à peu près définitive. Ayant ainsi déterminé l'origine probable de l'Açokasūt., il reste à fixer les dates extrêmes entre lesquelles il a pu être rédigé.

Les derniers rois de Magadha mentionnés dans l'Açokasūt. sont Puṣyavarman et Puṣyamitra. L'auteur les rattache tous deux à la famille des Maurya, mais il paraît établi que Puṣyamitra détrôna le dernier Maurya et fonda une nouvelle dynastie, celle des Çuṅga. L'Açokasūt. où l'usurpateur est nommé ne peut avoir été rédigé qu'après son avènement. Le coup d'état doit être rapporté aux premières décades du 2^e siècle. Cinq des Purāṇa sont d'accord pour déclarer que les Maurya régnèrent 137 ans. Ceci fait durer la dynastie jusque vers 184 avant notre ère. En outre, d'après les Purāṇa, Puṣyamitra aurait régné 36 ans, c'est-à-dire de 184 à 148 environ.

L'Açokasūt. rapporte que, sous ce prince, les Bouddhistes furent cruellement persécutés : on détruisit stupa et monastères; la tête des religieux fut mise à prix. Après avoir subi un premier échec dans les régions du Nord-Ouest, Puṣyamitra se tourna vers le grand océan méridional. Désireux de protéger la Loi du Buddha, le yakṣa Daṃṣṭra-nivasin fit alliance avec un autre yakṣa nommé

Kṛmisenā pour combattre le persécuteur. Au moment où celui-ci traversait les montagnes avec son armée, Kṛmisenā renversa un immense rocher qui ensevelit le roi, ses soldats et ses chars.

Cette légende repose sans doute sur un fonds de vérité. Puṣyamitra était attaché à la vieille religion védique. Il voulut remettre en honneur les anciens rites, notamment le fameux sacrifice du cheval (*açvamedha*) (Patañjali, 3, 2, 122). Il est possible que son zèle orthodoxe lui ait inspiré le dessein de détruire les sectes dissidentes. L'Açokāṁ. relate deux échecs de ce prince, l'un au nord-ouest, l'autre au sud. Il aurait été mis à mort et son armée détruite au cours d'une expédition vers le grand océan méridional. Ces indications, encore que très vagues, sont d'accord avec les témoignages qui signalent vers la même époque les progrès de deux grands conquérants : Ménandre au nord-ouest et Khāravela au sud. Il semble que la date : 150 av. notre ère marque approximativement la fin du règne de Puṣyamitra et les succès peut-être conjugués des Kālīṅga et des Yavana.

La mort de Puṣyamitra rendit l'espoir aux çramaṇa. Ménandre, en raison de ses origines, était étranger aux querelles religieuses de l'Inde ; il paraît s'être montré bienveillant à l'égard des disciples de Çākyamuni. Khāravela, dans la grande inscription de Hathigumphā, se révèle très tolérant. Le triomphe de ces deux princes dut être salué avec joie par les Bouddhistes. Si Puṣyamitra eût réussi à reconstituer l'empire d'Açoka, c'en était fait, peut-être, de la doctrine. Le souvenir de ces événements dut promptement devenir légendaire. Sauvés d'un grand péril, les fidèles crièrent au miracle. On raconta qu'un Yakṣa converti, trop pieux pour se souiller de sang, avait chargé son gendre d'écraser le persécuteur. Ce récit qui s'achève par la mort de Puṣyamitra est postérieur aux événements qui l'ont inspiré. Si on admet la chronologie

des Purāṇa, il n'a pu être rédigé, au plus tôt, que vers l'an 148 avant notre ère.

Cette date est une des limites extrêmes entre lesquelles doit se placer la rédaction de l'Açokasūṭ. D'autre part, l'archéologie permet de fixer un *terminus ad quem*. La décoration du grand stūpa de Sānchi présente ce caractère notable qu'un certain nombre de bas-reliefs figurent des sujets postérieurs au Parinirvāṇa et particulièrement des scènes empruntées au cycle d'Açoka. M. FOUCHER a identifié sur la porte sud une image de la « guerre des reliques », et un panneau représentant la visite d'Açoka au stūpa de Rāmagrāma. Sur la porte orientale, deux autres scènes sont empruntées à la légende de ce roi. « L'une, au verso du linteau inférieur, doit avoir encore trait au stūpa de Rāmagrāma . . . Quant à l'autre, sur la façade du même bloc, nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette procession solennelle à l'arbre de Bodhi ne soit l'écho figuré, sinon l'illustration directe d'un passage de l'Açokāvadāna » (FOUCHER, *Le stūpa de Sānchi*, p. 30).

Croit-on que les imagiers auraient pris l'initiative de dresser dans un sanctuaire ces nouveaux « tableaux d'histoire » à côté des scènes de piété traditionnelles s'ils n'avaient été en quelque sorte autorisés à le faire par l'exemple des écrivains ? L'iconographie bouddhique, comme celle du moyen-âge chrétien, s'inspire directement des Ecritures. Pour qu'un sculpteur osât représenter sur un stūpa des scènes postérieures à la vie de Çākyamuni, il fallait, croyons-nous, qu'on en tolérât le récit dans les sūtra. La figuration de scènes empruntées à la Geste d'Açoka supposerait donc l'existence et même la popularité de l'Açokasūtra.

Les archéologues ne sont pas d'accord sur l'époque où furent érigées les portes monumentales de Sānchi. M. FOUCHER les rapporte au milieu du second siècle avant notre ère (*Le stūpa de Sānchi*, p. 12), tandis que pour

SIR JOHN MARSHALL elles ne seraient pas antérieures à la seconde moitié du premier siècle (*Memoirs of the Archaeological Survey of India* Nr. 1, 1919, p. 15.). En tout cas, on ne courra pas grand risque de se tromper si on admet que l'Açokasūt. fut rédigé entre 150 et 50 avant notre ère.

SIR JOHN MARSHALL assigne la moitié du deuxième siècle aux sculptures de la balustrade de Barhut; et la décoration de la porte monumentale lui paraît plus récente (*Memoirs of the Archaeological Survey of India*, *ibid.* p. 15). Ces embellissements furent nécessairement précédés d'importants travaux de construction. Ils supposent l'existence de communautés prospères et même d'une école d'art bouddhique. Comment le stupa de Barhut, situé dans l'empire des Çuṅga, peut-il être contemporain d'un prince qui nous est représenté comme un cruel persécuteur, rasant les sanctuaires et mettant à mort les religieux?

Dans l'Inde d'avant l'ère chrétienne où le particularisme semble avoir été la règle, il est difficile d'imaginer de grands empires parfaitement centralisés. Açoka est peut-être le monarque qui s'est approché le plus près de cet idéal politique; il s'en faut qu'il l'ait complètement réalisé. Ses états, pour autant qu'on sache, comprenaient au moins deux vice-royautés : l'une à Takṣaṣilā, l'autre à Ujjayinī. Au temps de Puṣyamitra, l'empire est amoindri, menacé par de puissants voisins. Il est probable que le pouvoir central est alors plus débile qu'au temps d'Açoka. C'est ce que paraît impliquer la phrase suivante de l'Açokav. Le roi fit massacrer les Arhat du pays de Çākala. « Mais il rencontra de l'opposition et ne poussa pas plus loin son entreprise destructrice » (BURNOUF, *Introduction*, p. 431). Ce témoignage montre l'autorité du roi Çuṅga s'exerçant difficilement aux extrémités du royaume. Ce qui se passait au nord-ouest pouvait également se produire au sud et au sud-ouest, d'autant que ces régions ne paraissent pas avoir été administrées directement par le souverain du Magadha. Le drame *Mālavikā gnimitra* montre qu'à l'époque

classique, on se souvenait encore du temps où Vidiçā et les régions avoisinantes formaient une vice-royauté distincte sous l'autorité d'Agnimitra, le fils de Puṣyamitra.

Que les provinces du sud-ouest aient joui d'une large autonomie sous un roi local pratiquement indépendant, cela s'accorde assez bien avec certaines indications de la grande inscription de Hathigumphā. Quand, dans la 8^e année de son règne, Kharavela saccage la forteresse du mont Goradha (1), il ne donne aucun titre à son adversaire et sa marche paraît dirigée vers le nord-ouest puisque les deux villes nommées dans l'inscription sont Rajagrha d'abord, et ensuite Mathura. Quatre ans plus tard, le Gange est atteint et Kharavela mentionne alors le roi de Magadha. Le fait que nous trouvons dans des développements séparés se rapportant à deux dates différentes d'une part les noms de Rajagrha et de Mathura et d'autre part le roi de Magadha dont la capitale est alors Pāṭaliputra semble indiquer qu'il s'agit là de deux régions politiquement distinctes (Cf. *Journ. Bihar and Orissa Res. Society* IV, IV, p. 377). On peut donc imaginer une vice-royauté comprenant Rajagrha, Kauçāmbī, Mathura et Vidiçā, c'est-à-dire la partie de l'empire des Çuṅga située au sud-ouest du Gange. La faiblesse du pouvoir central dans les régions éloignées de la capitale permet d'expliquer le fait que la persécution, sévère à Pāṭaliputra, l'ait été beaucoup moins dans le pays de Çakala et n'ait point arrêté les progrès du Bouddhisme dans les provinces au sud-ouest du Gange. On comprend d'ailleurs que Agnimitra voyant grandir au sud la puissance des Andhra et des Kaliṅga ne se soit pas soucié d'affaiblir ses états en persécutant ses sujets bouddhistes, et qu'il ait adopté une politique tolérante analogue à celle que suivait Kharavela. Chassés de leurs monastères, les ģramaṇa de Pāṭaliputra trou-

(1) La Goradhagiri est sur la vieille route de Rajagrha à Pāṭaliputra Cf. *V. B. O. R. S. III*, Part IV, p. 449.

vèrent un refuge dans la principauté d'Agnimitra, et les communautés de Kauçāmbī, de Vidiçā et de Mathurā s'accrurent sans doute notablement. Ainsi s'expliquerait en partie le mouvement artistique et littéraire dont l'Açokasutra, l'Açokavadāna et les grandes constructions de Barhut et de Sanchi sont les témoins. Du même coup serait éclairci et précisé un des événements capitaux de l'histoire du Bouddhisme. Les récits des Conciles, on l'a déjà vu, attestent de profonds changements dans la situation intérieure de l'Eglise. Pendant les premiers siècles, les communautés influentes sont à l'est. Puis on constate une rupture d'équilibre dont les effets apparaissent clairement au 12^e Khandhakā du Cullavagga : le centre de gravité est passé à l'ouest ; Kosambī et l'ermitage de Sānavāsī sont devenus deux des principaux centres de la vie spirituelle. Sans doute, il serait exagéré de faire dériver d'une seule cause un mouvement d'une telle ampleur. Mais on conçoit que la persécution de Puṣyamitra en ait pu être une des raisons déterminantes. La destruction des monastères à Pāṭaliputra et dans les régions voisines dut porter un coup rude à ce que nous avons appelé l'Eglise de l'Est. Le Kukkuṭa-ārāma de la capitale (1) qui devait surtout sa prééminence au zèle religieux d'Açoka semble l'avoir perdue après la chute des Maurya. Dès lors les communautés de Kauçāmbī et de Mathurā conservèrent une certaine avance sur leurs rivales.

En somme, le règne de Puṣyamitra paraît avoir marqué pour le Bouddhisme le début d'une ère de décentralisation. Désormais, la période magadhienne est close. La propagation de la Loi vers le nord-ouest et le sud-ouest reçoit une impulsion nouvelle. Jusqu'à la fin des Maurya, c'est-

(1) Il existait un autre Kukkuṭa-ārāma près de Kauçāmbī. On est tenté d'admettre que cette similitude de nom n'était pas fortuite et qu'il y avait à l'origine quelque lien entre le Kukkuṭa-ārāma de Pāṭaliputra et celui de Kauçāmbī.

à-dire à peu près jusqu'au début du deuxième siècle, le Magadha était resté le pivot de la propagande bouddhique. Quelque temps, on avait pu croire que les communautés du nord, Vaiçālī puis Ćrāvastī, s'assureraient le premier rang (1); mais après la conversion d'Açoka ce mouvement centrifuge fut provisoirement enrayé. Pāṭaliputra fit contrepoids aux communautés septentrionales; la capitale du Magadha fut derechef la métropole du Bouddhisme. Dans le flottement incessant des traditions, ces influences se traduisirent notamment par la rénovation de la légende de Yaças qui, d'ascète du pays de Vṛjī, devint abbé du Kukkuṭa-ārama et conseiller d'Açoka.

Puṣyamitra, brahmane intolérant, inaugure une nouvelle politique religieuse. Les Bouddhistes sont persécutés dans les régions où l'autorité royale se fait directement sentir. Chassés de Pāṭaliputra, les religieux se réfugient loin de la capitale, probablement vers le Népal et le Cachemire, mais sans doute aussi dans les provinces au delà du Gange, dans la vallée de la Yamunā où les tolère Agni-mitra. Alors commence une ère nouvelle marquée dans le domaine littéraire par la rédaction de l'Açokasut. et de l'Açokāv. et dans les arts plastiques par la décoration des grands stūpa de Barhut et de Sanchi. Ce moment de l'histoire religieuse et artistique auquel nous avons proposé d'attacher le nom de Mathurā pourrait être appelé plus exactement : période de Kauçāmbī et de Mathurā. Bien que chacune de ces villes manifestât des tendances presque opposées, elles réagirent profondément l'une sur l'autre. Si les sutristes de Mathurā qui furent les promoteurs du mouvement Sarvāstivādin se montrèrent jaloux de leur indépendance doctrinale, ils ne dédaignèrent pas de s'inspirer des chefs-d'œuvre de leurs rivaux. L'analyse de l'Açokāv. montre l'influence de l'école de Kauçāmbī

(1) Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* dans *Jour. As.* 1918 II, p. 455—456.

rayonnant jusqu'à Mathurā. Il est à souhaiter que, dans un avenir prochain, l'action réciproque de ces deux centres de civilisation soit plus complètement mise en lumière par de nouvelles monographies d'œuvres littéraires et par l'étude comparée des monuments figurés.

Chapitre cinquième.

Le cycle d'Açoka.

Jusqu'ici nous n'avons étudié la légende d'Açoka que sous la forme où elle se présente dans l'Açokasūt. et l'Açokav. Il existe dans la littérature bouddhique d'autres textes sur le même sujet. Açoka ayant contribué plus que tout autre monarque à la diffusion du Bouddhisme dans l'Inde, son souvenir resta vivant dans les communautés religieuses; sa légende se différençia suivant les régions. Recueillies par les écrivains, ces traditions locales nous ont été conservées en partie. Leur ensemble constitue ce qu'on peut appeler le Cycle d'Açoka. Leur comparaison détaillée nécessiterait de longs développements et fournirait la matière d'un volumineux mémoire. Pour plusieurs raisons, il ne sera pas inutile d'en donner ici un aperçu.

Nous nous sommes efforcé de localiser l'Açokav. dans le temps et dans l'espace. Les résultats auxquels nous a conduit l'analyse de cet ouvrage doivent être confrontés avec les enseignements qui se dégagent de l'étude des autres textes. La comparaison des divers aspects de la légende est nécessaire pour décider si l'Açokav. occupe réellement dans la littérature bouddhique la place géographique et chronologique que nous lui avons assignée.

D'autre part, le contenu de l'Açokav. s'est accru au cours des âges. L'A.W.Tch. s'achève par un recueil de contes qui tous appartiennent au cycle d'Açoka, mais paraissent avoir été empruntés aux écrits de diverses écoles par un compilateur de basse époque. Nous ne pourrions déterminer les sources de cette petite anthologie (Cf. *infra*, chapitre VIII) qu'après avoir distingué les

principaux aspects de la légende d'Açoka dans les diverses régions de l'Inde.

* *

Le règne d'Açoka est brièvement raconté dans l'histoire de Taranatha. Les événements y sont classés en sept avadāna :

- 1) Jeunesse d'Açoka
- 2) Sa conversion
- 3) Soumission des nāga
- 4) Érection des stupa
- 5) Assemblée des religieux
- 6) Offrandes au saṃgha
- 7) Kunāla

Les six premiers avadāna retracent une biographie suivie d'Açoka, depuis sa jeunesse jusqu'aux largesses excessives qui, dans plusieurs chroniques, marquent la fin de sa vie. Ces six avadāna correspondent, avec de sensibles différences, aux chapitres 1, 2, 3 et 6 de A. W. K. Mais tandis que l'Açokav. encadre dans l'histoire du grand roi les biographies de son frère cadet Vīṭaṣoka et de son fils Kunāla, dans le sommaire de Taranatha la légende du frère cadet fait défaut et celle de Kunāla est rejetée à la fin. En outre Yaças paraît souvent dans le récit de Taranatha, mais ni Piṇḍola ni Upagupta ne sont nommés. Or l'introduction de ces deux saints dans le cycle d'Açoka est le fait des écrivains de Kauçāmbī et de Mathura tandis que le personnage de Yaças appartient, croyons-nous, au fonds ancien de la légende. A première vue, les choses se passent comme si la chronique de Taranatha était directement issue de la vieille Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra. Après la période magadhienne, la tradition se serait bifurquée et les éléments de la légende auraient été entraînés dans des directions différentes. Cette apparence trouve confirmation dans un examen plus détaillé.

Mais d'abord une objection doit être écartée : On dira peut-être qu'il est imprudent d'instituer une comparaison entre le récit moderne d'un chroniqueur tibétain et une

œuvre indienne antérieure à notre ère comme l'Açokasut. Observons que Tāranātha n'est pas un écrivain original. Il assemble des documents qui peuvent être très anciens. Nous ne savons pas toujours à quelles sources il a puisé, mais cette fois il a pris soin de les indiquer lui-même. Il se réfère aux *Śrāvaka-Piṭaka* et à deux œuvres de Kṣemendra : un ouvrage historique dont il omet de citer le titre et un recueil de contes bien connu, l'*Avadāna-kalpalatā* (Cf. TĀRAN., *Histoire* trad. SCHIEFNER pag. 40). Dans les ouvrages du Mahāyāna, l'expression *Śrāvaka-Piṭaka* désigne les trois corbeilles du Hīnayāna : Sūtra, Vinaya et Abhidharma, par opposition au *Bodhisattva-Piṭaka* (Cf. *Les Seize Arhat*, p. 20). De même qu'une partie de l'Açokav. finit par être incorporée au Saṃyukta-āgama des Sarvastivādin, il est possible qu'une autre rédaction de la légende d'Açoka, celle même que résume Tāranātha, ait été insérée dans le canon d'une autre secte. C'est ce que paraît impliquer la référence aux *Śrāvaka-Piṭaka*.

L'ouvrage historique de Kṣemendra que mentionne Tāranātha ne nous est point parvenu, pour autant que je sache. Mais il ne saurait y avoir doute sur l'identité de son auteur. Il s'agit du célèbre écrivain cachemirien qui vivait au XI^e siècle. À défaut du témoignage de Tāranātha, ce que nous possédons de l'œuvre de Kṣemendra suffirait à prouver que ce dernier connaissait une biographie d'Açoka analogue à celle qui fut plus tard utilisée par le chroniqueur tibétain. Les *pallava* 73 et 74 de l'*Avadāna-kalpalatā* intitulés : *Nāgadūtāpreṣaṇa* et *Prthivīpradāna* correspondent respectivement aux avadāna 3 et 6 du résumé de Tāranātha. Si l'ouvrage historique de Kṣemendra nous avait été conservé, nous y trouverions sans doute au complet la biographie d'Açoka dont il n'a donné que des extraits dans l'*Avadāna-kalpalatā*.

A en juger par celles de ses œuvres que nous connaissons, Kṣemendra était surtout un versificateur ha-

bile (1). Il a résumé en vers les grands poèmes épiques et la Brhatkatha. Son livre d'histoire, comme aussi son recueil de contes, se bornait sans doute à reproduire sous une forme agréable des récits plus anciens. Prenant de toutes mains dans la littérature antérieure, il ne s'est pas fait scrupule de mélanger des traditions hétérogènes. Les *pallava* 70—72 de l'*Avadāna-kalpalatā* qui se rapportent à Çānavāsa, Madhyantika et Upagupta, paraissent inspirés des Vies de patriarches de l'Açokāv., tandis que les deux *pallava* suivants sont empruntés à une tout autre rédaction de la légende d'Açoka. Rédigé au nord-ouest de l'Inde, dans un temps où le Bouddhisme était en pleine décadence (2), l'*Avadāna-kalpalatā* est au confluent de deux traditions : à une biographie d'Açoka tirée d'une œuvre canonique, il mêle des récits inspirés de l'Açokāv (3). Du moderne Tāranātha, nous remontons ainsi, par l'intermédiaire de Kṣemendra, à une classe d'écrits beaucoup plus anciens. Est-ce à dire que la biographie d'Açoka insérée dans les Çrāvaka-Piṭaka soit aussi ancienne que l'Açokaśūt ? Il y a plusieurs raisons d'en douter.

Dans le récit de Tāran. (p. 38 de la trad. SCHIEFNER), Açoka convoque à une assemblée du *pañcavarṣa* les religieux des pays d'Aparāntaka, Kāṣmīra et Tukhara. Cette dernière contrée ne s'ouvrit au Bouddhisme que sous les Kouchans. Un récit où les moines du Tokharestan constituent une fraction importante du Saṃgha doit donc avoir été rédigé, ou du moins remanié, après le début de l'ère chrétienne.

Dans l'épisode de la soumission des nāga (p. 33 de la trad. SCHIEFNER), Açoka rend hommage à la statue du Buddha.

(1) Voir l'étude de SYLVAIN LÉVI sur Kṣemendra dans le *Journal Asiatique* (années 1885—1886).

(2) Cf. FOUCHER, Kṣemendra. *Le Buddhāvātāra* dans *Journ. As.* 1892, T. II, p. 174.

(3) L'influence de l'Açokāv. n'est pas seulement sensible dans les *pallava* 70—72 de l'*Avadāna-kalpalatā*, elle se manifeste encore dans le récit suivant. Upagupta est mentionné dans les dernières stances du *pallava* 73.

Ce trait nous reporte également, au plus tôt, à la période cachemirienne, car avant la création de l'art gréco-bouddhique, les artistes évitaient de représenter l'image du Buddha.

En outre, certains événements qui tiennent dans la légende une place considérable supposent des conceptions beaucoup plus évoluées que celles dont témoignent l'Açokasū. et même l'Açokāv. Ceci est surtout vrai de l'épisode intitulé : soumission des *nāga* (avad. 3 de Taran. et pallava 73 de l'Avadāna-kalpalatā.)

Suivant l'Açokāv., le grand roi désirant se procurer les reliques du Buddha enfermées dans les huit *stūpa* primitifs, se rendit auprès des rois-dragons de Rāmagrāma ; mais ceux-ci exprimèrent le désir de conserver les reliques, et Açoka dut renoncer à son projet. Cette aventure est assez inattendue car on a coutume de se représenter un Cakravartin comme un souverain capable d'imposer sa volonté à tous les êtres. Toutefois il faut prendre garde que cette conception n'est exacte que pour une certaine époque. A l'origine, le Cakravartin était sans doute un roi plus fort que ses voisins, exerçant sa suprématie sur un territoire étendu mais pourtant limité. Puis cette notion réelle fut transposée dans le domaine de la légende ; on imagina des rois fabuleux, maîtres de l'univers, commandant à toutes les catégories de créatures. Puisqu'Açoka ne put obtenir des *nāga* qu'ils lui livrassent les reliques, il faut admettre qu'à l'époque où fut rédigé l'Açokasū. la puissance du Cakravartin n'était point illimitée.

Le récit de la visite aux rois-dragons de Rāmagrāma est reproduit sans modification notable dans trois des recensions de l'Açokāv. ; la quatrième, celle qui fut insérée dans le Tsa-a-han (Saṃyukta-āgama) a innové sur ce point : le roi réussit à s'emparer des reliques. Il semble qu'à l'époque où fut compilé le Saṃyukta-āgama, on ne concevait plus de limitation au pouvoir des Cakravartin.

Dans le récit de Taran., l'épisode des *nāga* a pris un développement considérable. Des marchands qui reviennent

de l'île des Joyaux avec une riche cargaison de pierres précieuses se voient enlever leurs richesses par des nāga. Ils supplient le roi de dompter les ravisseurs. Sur les conseils d'un saint, Açoka dont les mérites sont encore insuffisants, se décide à rendre hommage à la statue du Buddha et aux *caitya* et à recevoir soixante mille Arhat dans son palais. Les nāga vaincus se résignent à restituer les pierres précieuses. Le roi entreprend alors de nouvelles conquêtes qui font de lui le maître de l'univers : il annexe à son empire les pays au delà du Vindhya et de l'Himalaya ainsi que cinquante petits *dvīpa*. Puis il recueille les reliques du Tathāgata, construit 84.000 *caitya* et fait de riches offrandes à l'arbre de Bodhi. Cet épisode illustre les progrès de la puissance d'Açoka. Au début, ce roi n'est maître que du pays situé entre Vindhya et Himalaya; les nāga ne sont pas soumis à ses lois. A ce stage, il n'est pas plus puissant qu'il ne l'était dans les premières recensions de l'Açokāv. Mais sa force s'accroît en même temps que ses mérites, et il finit par s'asservir l'univers entier, y compris les rois-dragons de l'Océan. Sa puissance est dès lors illimitée. A en juger par les récits de Tāran. et de l'Avadāna-kalpalatā, la légende insérée dans les Āgastya-Piṭaka est donc plus évoluée que celle de l'Açoka-sūt.; elle se place sur le même plan que le Tsa-a-han qui contient une des recensions les plus tardives de l'Açokāv.

Dans le récit de Tāran., Yaças est le conseiller ordinaire d'Açoka; c'est à lui que le roi s'adresse aussitôt après sa conversion afin d'expier ses fautes (avadāna 2) et plus tard; c'est sur ses conseils qu'il fait ériger 84.000 *caitya* (avadāna 4). Toutefois l'avadāna 3 « Soumission des *nāga* » fait exception. Dans cet épisode, le conseiller du roi n'est plus Yaças, mais un autre Arhat nommé Indra (1). Le critère qui dans l'Açokāv. nous a

(1) Cet Arhat n'est pas nommé dans le récit de Tāran. J'emprunte son nom au pallava 73 de l'Avadāna-kalpalatā : Indro nāmābravīd bhikṣuḥ ṣaḍabhijñāḥ ... (stance 8).

permis de distinguer plusieurs couches traditionnelles, conserve ici sa valeur. Les *avadāna* 2 et 4 correspondent probablement à d'anciens récits de la Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra, tandis que l'*avadāna* 3 est une innovation.

Dans quelle région la légende s'est-elle cristallisée? Plusieurs indices donnent à penser qu'avant d'être incorporée aux *Çrāvaka-Piṭaka*, puis reprise et remaniée par des écrivains du nord-ouest, elle fut rédigée dans la contrée à l'est du Magadha.

Suivant l'*Açokav.*, Açoka était fils de Bindusāra et de la fille d'un brahmane de Campā. Dans le récit de Taran., il est fils du roi Nemiṭa, souverain de Campārṇa. SCHIEFNER (p. 26, note 2) voit dans ce dernier mot une contraction probable des deux noms Campā et Karṇa qui désignent une vieille cité et un royaume à l'est du Magadha. Faire régner à Campā le père d'Açoka constitue une altération singulièrement audacieuse de la vérité historique. Ce trait n'a pu être imaginé que par un conteur originaire du pays à l'est du Magadha.

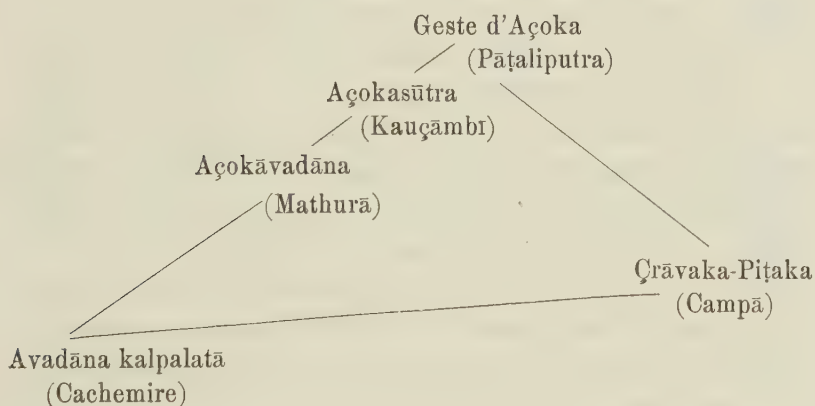
D'après l'*Acokav.*, Açoka pendant sa jeunesse soumit les Khaṣa et le pays de Takṣaṣila. Dans le récit de Taran., il soumet les Khaṣa et le Népal. Cette fois encore, la tradition a dévié dans la direction de l'est.

L'*avadāna* 3 de Taran. commence par le récit d'un voyage à l'île des Joyaux; des marchands réclament l'appui d'Açoka contre les *nāga*. Le *Kathāsaritsāgara* nous apprend qu'on s'embarquait à Tāmralipti à destination de Ratnakūṭa, la « Montagne des Joyaux » (*Kathāsaritsāgara* VII, 36, trad. TAWNEY, t. I, p. 328—329). Le grand port des bouches du Gange était l'intermédiaire naturel entre le Magadha, Campā et les riches contrées d'outre-mer; et les relations de voyages où de hardis navigateurs avaient à se défendre des monstres marins entraient pour une large part dans le folklore des provinces indiennes voisines de la côte.

Dans l'*Açokav.*, le *sthavira* Yaças est abbé du Kukkuṭa-ārāma, près de Pāṭaliputra. Dans le récit de Taran., il

demeure encore au Kukkuṭa-ārāma, mais ce monastère est situé dans le pays à l'est du Magadha (1). Cette nouvelle déformation de la légende est analogue à celle qui faisait du père d'Açoka un souverain de Campā.

Ces faits, rapprochés de ce que nous savons déjà, tendent à prouver que la Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra s'est propagée dans deux directions opposées. Vers l'ouest, elle s'est d'abord fixée à Kauçāmbī, d'où elle a gagné Mathurā. A l'est, elle s'est répandue dans la région située entre le Magadha et la mer; elle s'y est enrichie d'éléments nouveaux empruntés au folklore des provinces côtières; rédigée sans doute assez tard, elle a été incorporée dans le canon d'une des sectes locales, puis transférée au Cachemire où elle a été mise en vers par Kṣemendra. On peut résumer dans le schéma suivant l'histoire de ces vicissitudes.



(1) Les variations des écrivains situant en des lieux différents tel personnage ou telle scène légendaire sont des faits particulièrement instructifs. A cet égard, l'exemple de Yaças mérite de retenir l'attention. La relation du second Concile, dans V. M. S., le fait demeurer près de Vaiçālī. L'Açokasūt. transporte sa résidence aux environs de Pāṭaliputra. Dans C. V. XII, il devient un des chefs de l'Eglise de l'Ouest, tandis que la biographie d'Açoka résumée par Tāran. le place à l'Est du Magadha.

Le Tripitaka de Tōkyō contient un sūtra versifié intitulé : *A-yu-wang-tseu-Fa-yi-hoai-mou-yin-yuan-king* 阿育王子法益壞目因緣經 « Sutra relatant les circonstances où Fa-yi, le fils d'Açoka, fut privé de la vue ». *Fa-yi* est la traduction de *Dharmavivardhana*, autre nom de Kunala. Pour abrégé, nous désignerons ce sūtra par : Kunalasut. L'original comptait 343 çloka. La traduction chinoise fut faite en 384 par Dharmanandi (Nanjio N° 1367, Cf. Tripit., éd. Tōkyō, XXIV, 10, p. 64^b à 72^b). Le titre paraît indiquer qu'il s'agit uniquement de Kunala. En fait, ce sūtra renferme plusieurs épisodes de la légende d'Açoka enchâssés dans la vie de Kunala qui leur sert de cadre.

Le départ du jeune prince pour Takṣaṣila est expliqué de tout autre façon que dans l'Açokav. Il n'y va point pour réprimer une révolte. Le roi du Gandhara est mort. Spontanément les habitants se placent sous l'autorité d'Açoka. Celui-ci délègue son fils pour les gouverner. Suit un pompeux éloge du Gandhara. Sous l'administration de Dharmavivardhana, la Loi du Buddha est pieusement observée et le pays connaît une telle prospérité qu'Açoka se décide à partager le monde. Il garde pour soi la partie qui s'étend de l'Himalaya jusqu'à la mer ; l'autre moitié, depuis l'Indus jusqu'à la Chine, est attribuée à Kunala.

Ce récit suppose l'existence, au delà de l'Indus, d'un grand empire où prospère la Loi du Buddha et dont la capitale est sise au Gandhara. Il a dû être rédigé sous les Kouchans et probablement par un de leurs sujets. L'éloge du Gandhara, le souci d'éviter toute allusion à une révolte de ce pays sont autant d'indices qui invitent à situer dans les régions du nord-ouest le lieu où vivait l'écrivain. Cette origine explique l'importance attribuée au prince Dharmavivardhana qui n'est plus uniquement gouverneur de Taxile, mais règne souverainement sur une moitié du Jambudvīpa. Le panégyrique de ce prince et de son royaume est en définitive un moyen d'égaliser l'em-

pire indo-scythe au fameux empire d'Açoka. Ces deux puissances se partagent le monde, et Kunala qui est censé ouvrir au Bouddhisme l'Asie Centrale, comme le fera réellement plus tard Kaniška, devient le principal personnage de la légende, au point que son histoire sert de cadre à la Geste d'Açoka.

On reconnaît à ces traits un ouvrage composé pendant la période cachemirienne. Le dénouement paraît être de la même époque. Tandis que dans l'Açokāv. le fils d'Açoka reste aveugle, le Kunālasūt. raconte sa guérison. Le conte 45 du Sūtrālamkāra repose sur une donnée analogue. Le fils du roi de Chine est aveugle. Des marchands de Takṣa-çila disent au roi : « Il y a dans les pays étrangers un bhikṣu du nom de Ghoṣa; lui seul peut le guérir. » Le roi envoie son fils au Gandhara où il est converti et guéri par le religieux. Que ce conte et le dénouement du Kunālasūt. aient été imaginés parce que les médecins grecs de Bactres et de Taxile avaient la réputation de guérir les aveugles, cela est possible et même vraisemblable (1). Chez un peuple qui n'a aucune idée de l'opération de la cataracte, la guérison de la cécité ne saurait être une notion courante. Mais du jour où l'on entrevit la possibilité de rendre la vue aux aveugles, cette cure, si rare qu'elle ait été dans la pratique, put devenir un thème de conte. Il vint s'y mêler la croyance à l'action du moral sur le physique et ainsi se serait développée cette notion que la conversion ou l'illumination spirituelle pouvait faire disparaître la cécité. Quoi qu'il en soit, nous constatons l'existence de deux légendes étroitement apparentées et

(1) On sait que les médecins Ioniens (Yavana) jouissaient d'une grande célébrité. Parmi les premiers ouvrages écrits en prose grecque, on cite des traités de médecine en dialecte ionien. Le fameux médecin indien Jīvaka dont la légende fait un contemporain du Buddha aurait appris son art à Takṣaçilā. Dans un passage du Sūtrālamkāra que nous reproduisons un peu plus loin, Aṣvaghoṣa mentionne des « médecins oculistes ».

localisées l'une et l'autre au Gandhāra. Ghoṣa guérit et convertit simultanément le fils du roi de Chine en lui frottant les yeux avec les larmes qu'ont versées les assistants pendant la récitation d'un sūtra. Ce prince obtient le fruit de Çrotāpanna et déclare : « L'œil de mon intelligence et mon œil de chair sont devenus purs tous deux. Le meilleur des médecins oculistes ne surpasse pas le grand ṛṣi » (*Sūtrā-lanḱāra*, trad. HUBER, p. 216). De même, dans le Kunālasūt., Sumanas guérit le fils d'Açoka en lui disant : « Prenez refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée ainsi que dans nos vénérables maîtres, les Buddha du passé et du temps à venir . . . » (*Tripit.* éd. *Tōk.* XXIV, 10, p. 68^b, col. 18).

Dans ce sūtra, le Vénérable Sumanas tient la première place parmi les clercs. Les saints de l'ancienne épopée ont disparu et Sumanas les a remplacés; il a complètement usurpé le rôle et la dignité de Yaças. C'est lui qui prédit la destinée de Dharmavivardhana et qui convertit Açoka. C'est à lui que ce monarque demande la guérison de son fils. Le prince guéri entre en religion sous la direction de Sumanas. Enfin le Kunālasūt. s'achève par un long sermon de Sumanas sur les cinq *gati* ou séjours des êtres et par l'entrée dans le Nirvāṇa du Vénérable et de son royal disciple.

Ce n'est pas à dire que Yaças soit complètement oublié. Son nom était depuis trop longtemps associé à celui d'Açoka dans la mémoire populaire pour qu'on pût aisément l'en séparer. Il reste un des principaux personnages de la légende; mais, comme il n'a plus de rôle à jouer dans le monde religieux, on l'a fait passer parmi les laïques. Il est maintenant le premier ministre d'Açoka et pour l'opposer théâtralement au vertueux Sumanas, on lui attribue de mauvais instincts. C'est lui le conseiller perfide qui suggère au roi les pires actions. Par là encore, le Kunālasūt. se rattache aux autres productions de l'Ecole cachemirienne. Le conte 16 du Sūtrālanḱāra, cet avadāna

de la « Tête de mort » qui fut tardivement inséré dans l'Açokāv. (Cf. *Divyāv.*, p. 382—384) définit ainsi le caractère de Yaças : « En ce temps le roi (Açoka) avait un ministre appelé Yaças, un hérétique sans foi. » (*Sūtrā-lampk.*, trad. HUBER, p. 91) (1).

En somme, à l'époque cachemirienne, la légende d'Açoka est caractérisée par la prééminence de deux personnages anciens : Dharmavivardhana, le fils d'Açoka, qui devient l'égal de son père, et Yaças qui de religieux devient laïque et de vertueux conseiller se change en ministre impie. Transportée dans les régions du nord-ouest, la Geste d'Açoka s'est profondément altérée, pas assez toutefois pour que la parenté de l'Açokāv. et du Kunālasut. cesse d'être reconnaissable. C'est toujours le même courant traditionnel qui, sous des aspects et des noms divers, remonte du Magadha au Gandhāra.

* *

Dans la remarquable « Introduction » à son édition du *Dīpavaṃsa*, H. OLDENBERG a montré que les deux chroniques singhalaises : *Dīpavaṃsa* et *Mahāvaṃsa*, ainsi que le début de la *Samanta-Pāsādikā* reposent sur un ouvrage antérieur qui serait l'*Aṭṭhakathā-Mahāvaṃsa* du Mahāvihāra de Ceylan. Cette vieille chronique contenait sans doute une relation du règne d'Açoka qui fut résumée par l'auteur du *Dīpavaṃsa* vers la fin du 4^e siècle, puis un peu plus tard par Buddhaghōṣa dans son Commentaire sur le Vinaya. Au début du 6^e siècle, Mahānāma, l'auteur du *Mahāvaṃsa* traita le même sujet avec de plus amples développements tirés en partie de la même source. Ces trois

(1) Voici la phrase correspondante du *Divyāv.* (édit. Cowell p. 382) : *tasya ca Yaço nāmamātyaḥ paramaṣṛāddho Bhagavati*. BURNOUF a traduit : « Il avait pour ministre Yaças qui était plein de foi en Bhagavat » (Introd. p. 374). Par analogie avec le *Sūtrālampk.* je propose l'interprétation suivante : « Il avait pour ministre Yaças qui par ailleurs ne croyait pas en Bhagavat (param aṣṛāddho) ».

récits, sensiblement concordants, nous apprennent ce qu'était la légende d'Açoka, dans les monastères de Ceylan, entre le 4^e et le 6^e siècle de notre ère. Si, comme nous l'admettons, l'Açokasūt. fut rédigé à Kauçambī, avant le début de l'ère chrétienne, par un écrivain de la secte Sthavira, on doit s'attendre à trouver le prolongement de cette tradition dans les ouvrages singhalais, puisqu'ils appartiennent à la même secte. Dans cette hypothèse, la Geste d'Açoka parvenue à Ceylan, à une grande distance de son lieu d'origine et après un intervalle d'un demi-millénaire, devrait être très différente de ce qu'elle était au point de départ, tout en conservant une certaine ressemblance avec l'Açokasūt. On va voir qu'il en est réellement ainsi.

Un examen, même superficiel, permet d'isoler certains éléments dont la légende s'est enrichie en cours de route. Le Mahāvamsa rapporte qu'Açoka séduisit dans sa jeunesse la fille d'un riche bourgeois de Besnagar (*Mahāv.* XIII, 8—12). Ce trait est visiblement emprunté à une légende locale (1). D'autre part, le deuxième stūpa de Sānchi renfermait plusieurs urnes dont l'une était censée contenir les cendres de *Sapurisasa Mogaliputasa*. Ce saint n'est autre que le patriarche Tissa Moggaliputta qui joue un si grand rôle dans les chroniques de Ceylan (CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes*, p. 289 et GEIGER, *The Mahāvamsa*, p. XX). Il devait être particulièrement en honneur dans la région de Sānchi puisqu'on y vénérât ses reliques. Besnagar et Sānchi sont deux localités voisines dans l'ancien pays de Vidiçā. Il semble que la légende d'Açoka ait reçu de nouvelles empreintes en cette contrée.

D'après le Mahāvamsa, Açoka pendant sa jeunesse était vice-roi d'Ujjayinī; tandis que l'Açokasūt. et le Kunalasūt. le font débiter au Gandhāra. Le nord et le sud revendiquaient l'honneur d'avoir été gouverné par le futur Cakravartin. Parallèlement, dans les chroniques sin-

(1) FOUCHER, *La porte orientale du stūpa de Sānchi*, p. 30.

ghalaises, Mahinda, le fils d'Açoka, reçoit l'ordination puis introduit le Bouddhisme à Ceylan. Dans le Kunalasut., le fils d'Açoka sous le nom de Dharmavivardhana, répand la doctrine au Gandhāra et finit ses jours dans l'état de religieux. Ainsi divers évènements que les Sarvāstivādin localisent au Gandhāra sont reportés par les Sthavira soit à Ujjayinī, soit à Ceylan. Au total, certains traits de la tradition singhalaise proviennent apparemment de Besnagar et de Sanchi, d'Ujjayinī et de l'île de Ceylan elle-même. On sait qu'au temps d'Açoka la route de Pāṭaliputra à Barygaza passait par Kauçambī, Vidiçā et Ujjayinī; et c'est de Barygaza que d'après la tradition, les premiers navigateurs gagnèrent l'île de Ceylan (Cf. *Dīpav.* IX, 26—28). Entre Kauçambī, berceau des Sthavira et Ceylan où cette secte prospéra en dernier lieu, la route était donc jalonnée par Besnagar et Ujjayinī. Il est significatif de trouver dans les traditions singhalaises des éléments empruntés à ces lieux.

Si certaines innovations apparaissent au premier regard, les parties anciennes et fondamentales de la légende ne peuvent être reconnues qu'après avoir été dégagées des apports récents qui les recouvrent. Le récit du Mahavaṃsa étant le plus développé, est celui qui se prête le mieux à l'analyse. On peut y distinguer les épisodes suivants :

- 1) le sacre d'Açoka
- 2) sa conversion par le samaṇera Nigrodha
- 3) Açoka et le naga Mahākāla
- 4) histoire des patriarches depuis Upāli jusqu'à Tissa Moggaliputta
- 5) conversion du frère cadet d'Açoka
- 6) Mahinda dans l'île de Ceylan
- 7) entrevue d'Açoka et de Tissa Moggaliputta
- 8) réunion du troisième Concile.

Le 6^e épisode racontant l'apostolat de Mahinda dans l'île de Ceylan est, nous venons de le voir, une innovation

due aux chroniqueurs singhalais. Les épisodes 4 et 7 rappellent inévitablement les procédés mis en œuvre dans l'Açokāv. L'auteur de cet ouvrage, désireux d'exalter Upagupta l'associe au Cakravartin Açoka et le rattache au Buddha par une chaîne de quatre patriarches. De même, afin de glorifier Tissa Moggaliputta, le rédacteur de la légende incorporée dans les chroniques singhalaises imagine l'entrevue d'Açoka avec ce patriarche et rattache ce dernier au Buddha par une chaîne de quatre docteurs. L'analogie est saisissante jusque dans le détail. Tissa demeure sur la colline Ahogaṅga qui, dans les plus anciens textes du Canon pali comme dans le Mahāvamsa même (IV, 18), est l'équivalent du mont Urumuṇḍa, l'ermitage de Çaṇavāsa et d'Upagupta. Tissa comme Upagupta se rend en bateau à Pāṭaliputra. Le roi va au devant de lui et le conduit dans son palais comme il fait pour Upagupta dans l'Açokāv. Les épisodes 4 et 7 du Mahāvamsa s'inspirent visiblement d'une théorie des patriarches qui reproduit, avec des noms de saints nouveaux, la théorie similaire de l'Açokāv. Ces deux épisodes étant exclus, ainsi que le sixième, il reste un noyau qu'il convient de comparer à l'Açokasūt.

Dans l'Açokāv., Açoka ayant besoin d'un geôlier pour sa prison infernale, ses gens parcourent le pays et finissent par trouver le méchant Girika. Dans le même ouvrage, au début de l'épisode de Kunala, « le roi s'écrie : Qu'on apporte un *kunāla*. Or les yakṣa entendaient les ordres qu'il donnait à la distance d'un *yojana* dans le ciel et les nāga les entendaient à la distance d'un *yojana* sous la terre. Aussi les yakṣa lui amenèrent un kunala dans l'instant même » (*Divyāv.*, p. 406. BURNOUF, *Introd.*, p. 404). A la fin de l'épisode de Viṭaçoka, un autre ordre du grand roi est exécuté de la même façon (*Divyāv.*, p. 427). Ainsi, dans le même ouvrage, les ordres du Cakravartin sont exécutés tantôt par ses gens, tantôt par des êtres sur-humains. Ces procédés ne sont pas sur le même plan.

Comme nous l'avons déjà suggéré (cf. *supra*, p. 102), la notion du Cakravartin paraît avoir évolué dans le même temps où s'élaborait la légende d'Açoka. L'épisode très archaïque de la Prison infernale ne met au service du roi que des hommes ordinaires; la légende de son fils et de son frère cadet place déjà sous ses ordres les yakṣa et les nāga. Le Mahāvamsa, beaucoup plus tardif, développe avec force détails le thème de la puissance surnaturelle du Cakravartin. Aussitôt après le sacre d'Açoka, « ses ordres sont entendus à la distance d'un yojana dans les airs et d'un yojana dans le monde souterrain. » (*Mahāv.* V, 23.) En outre, les deva lui apportent chaque jour de l'eau du lac Anotatta, des cure-dents et des fruits de l'Himalaya; les marū lui fournissent des étoffes; les naga des fleurs de lotus et des onguents; les oiseaux chantent pour lui plaire; tout l'univers est à son service. (*Mahāv.* V, 24—33.) À cet égard, le Mahāvamsa est sur le prolongement de l'Açokāv. et au même niveau que les épisodes les plus évolués du récit de Tāran. (Cf. *supra*, p. 103).

L'épisode du grand roi et du dragon Kala dans le Mahāvamsa est inspiré d'une courte scène de l'Açokāv. Quand Açoka se rend en pèlerinage aux lieux saints en compagnie d'Upagupta, ce dernier lui montre le lieu où « Kālīka, le roi des nāga, vint trouver le Bodhisattva qui était près de l'arbre Bodhi et se mit à chanter ses louanges. » Açoka exprime le désir de voir le roi-dragon. « Aussitôt le roi des nāga Kalika, apparaissant auprès du Sthavira Upagupta, lui dit les mains réunies avec respect : Sthavira, que me commandes-tu ? Alors le Sthavira dit au roi : Voici, ô grand roi, Kalika, le roi des nāga, qui a chanté les louanges de Bhagavat, lorsque assis auprès de l'arbre Bodhi, il s'avancait dans la voie du salut. Aussitôt le roi, les mains réunies avec respect, parla ainsi à Kalika le roi des nāga : Tu l'as donc vu celui dont le teint égalait l'éclat de l'or fondu, tu l'as vu mon maître incomparable, dont la face ressemble à une

lune d'automne! Expose-moi une partie des qualités du Sage aux dix forces; dis-moi quelle était la splendeur du Sugata. Je ne puis, lui dit le dragon, l'exprimer par des paroles; mais juges-en par un seul mot : Touchée par la plante de ses pieds, la terre avec ses montagnes trembla de six manières différentes; éclairée par la lumière du Sugata, qui se levait semblable à la lune au-dessus du monde des hommes, elle parut belle et plus resplendissante que les rayons du soleil. Après cet entretien, le roi fit dresser un caitya en cet endroit et se retira. » (*Divyāv.*, p. 392, BURNOUF, *Introd.*, p. 387—388.)

Dans le Mahāvamsa, le dragon ne se borne plus à décrire la splendeur du Buddha; il fait paraître l'image du Grand Sage. « Un jour le souverain entendit parler de Mahākala, le roi de nāga, d'une merveilleuse puissance, qui avait vu quatre Buddha et vécu pendant un kalpa. Il l'envoya chercher et le fit conduire en sa présence enchaîné avec une chaîne d'or. Quand il l'eut fait amener et asseoir sur son trône au dais blanc, il lui rendit hommage avec des fleurs variées et ordonna aux seize mille femmes du palais de l'entourer; puis il lui dit : « Fais-nous voir l'aspect du Grand Sage omniscient, de celui dont le savoir est sans limite et qui a fait tourner la roue de la vraie Loi. Le roi-dragon créa une splendide image du Buddha, ornée des 32 signes, resplendissant des 80 sous-signes . . . » (*Mahāv.* V, 87—92, trad. GEIGER, p. 33.)

Dans l'Açokav., le nāga obéit aux ordres d'Upagupta; dans le Mahāvamsa, le roi fait conduire en sa présence le dragon « enchaîné avec une chaîne d'or. » Bien que dans les deux cas le fonds du récit soit le même, c'est uniquement dans la rédaction singhalaise que le roi agit en véritable Cakravartin, capable de commander même aux dragons les plus puissants.

Dans l'Açokav. Açoka est mis tour à tour en rapport avec de grands saints : Yaças, Piṇḍola, Upagupta; mais sa conversion est l'œuvre d'un simple bhikṣu, nommé

Samudra, que le hasard de ses pérégrinations conduit dans la prison infernale. Cet épisode paraît appartenir au fonds ancien de la légende (voir *supra*, p. 113 et *infra*, p. 155); il est probablement même antérieur à l'introduction de Yaças dans le Cycle d'Açoka et plonge ses racines dans un passé lointain, antérieur au Bouddhisme. Après un long usage, l'effigie de Samudra finit par perdre tout relief, et son nom tomba dans l'oubli. Bientôt il apparut que cet anonymat n'était pas sans avantage. C'était un spectacle édifiant de voir le plus puissant des rois converti par un humble religieux. Du moment où l'on aperçut la valeur de ce contraste, on dut s'efforcer de l'accentuer. Dans le récit de Taran., comme dans les chroniques singhalaises, ce n'est plus même un bhikṣu ordinaire qui convertit le grand roi; c'est un novice, un petit *çrāmaṇera*.

L'Açokāv. raconte qu'un jour Vītaçoka, le frère cadet du roi, sortit pour chasser la gazelle. Il rencontra dans la forêt un solitaire et lui dit : « De quoi te nourris-tu ? — De fruits et de racines. — Et quel est ton vêtement ? — Des lambeaux et des feuilles de *darbha*. — Et ton lit ? — Un tapis de gazon. — Y a-t-il quelque douleur qui te gêne [dans tes pénitences] ? — Oui reprit le ṛṣi; ces gazelles s'accouplent dans la saison du rut. Or quand je vois leurs ébats, alors je suis consumé de désirs. — Si cet anachorète, s'écria Vītaçoka, ne peut par cette rude pénitence dompter la passion, que sera-ce des çramaṇa, fils de Çakya, qui recherchent les tapis et les sièges bien étendus ? Comment pourront-ils triompher de la passion ? » (*Divyāv.*, p. 420, BURNOUF, *Introd.* p. 415). Après quoi, par un ingénieux stratagème, Açoka réussit à convertir son frère cadet.

Dans le Mahāv., cet épisode est brièvement résumé : « Un jour, pendant que le prince chassait, il vit des gazelles qui s'ébattaient joyeusement dans la jungle. Et à ce spectacle, il pensa : Même les gazelles s'ébattent joyeusement, qui se nourrissent d'herbe dans la jungle.

Comment les bhikkhu ne seraient-ils pas joyeux et gais, eux qui ont nourriture et logement à leur aise? (*Mahāv.* V, 154—155). Ensuite, Açoka convertit son frère de la même façon que dans l'Açokāv.

La pensée fondamentale des deux morceaux que nous venons de transcrire est la même : Comment les çramaṇa qui vivent dans l'abondance pourraient-ils maîtriser leurs sens? Mais, à défaut du texte ancien, l'abrégé du Mahāv. serait presque inintelligible. Par un sentiment de pudeur exagéré, l'écrivain singhalais a voilé son modèle et n'en a fait qu'une fade copie.

Dans l'Açokāv., le grand roi avant de faire des offrandes à l'arbre de Bodhi convoque les religieux de toute la terre à une assemblée du *pañcavarṣa*. Il monte sur la terrasse de son palais et, se tournant vers les quatre points de l'horizon, il s'écrie : Que les Çrāvaka du bienheureux Buddha veuillent bien venir par bienveillance pour moi! « Trois cent mille religieux répondent à cet appel. Piṇḍola paraît le dernier. Alors le roi donne à l'assemblée ses femmes, ses ministres, son fils Kunala et sa personne même, se réservant toutefois son trésor ». Et il racheta tous ces biens pour 400.000 (*suvarṇa*). Enfin il avait de cette manière donné 96.000 koṭi pour la Loi de Bhagavat, lorsqu'il vint à tomber en langueur. (*Divyāvr.*, p. 429, BURNOUF, *Introd.*, p. 426.)

L'Histoire de Taran. rapporte à peu près les mêmes faits : Açoka réunit une grande assemblée du *pañcavarṣa*; 300.000 bhikṣu y assistent. Le roi forme le dessein de donner 1000 millions d'or aux religieux; il leur fait présent de 960 millions et tombe malade avant d'avoir pu complètement réaliser son projet. Les mêmes événements se discernent encore dans le récit confus du *Dīpavaṃsa*. Açoka fait d'immenses préparatifs pour recevoir dignement les religieux (VI, 73—77). L'assemblée comprend 80 koṭi de bhikkhu et 96.000 bhikkhunī venus de toutes les parties du Jambudīpa (VII, 1). Le roi distribue de larges

offrandes et dépense 96 koṭi pour ériger des monastères (VI, 81—86 et 97). Il va jusqu'à donner son fils Mahinda et sa fille Saṃghamittā qui entrent en religion (VII, 19). Mais à ces éléments anciens, la chronique singhalaise ajoute une donnée nouvelle : pour confondre les hérétiques qui étaient devenus très nombreux, Tissa Moggaliputta réunit 60.000 disciples du Buddha qui composent le Kathāvatthu (VII, 56); et parmi cette multitude, il choisit 1000 Arahāt qui forment le troisième Concile (VII, 57—59). Ainsi le Dīpavaṃsa distingue au temps d'Açoka deux grandes réunions du Saṃgha : l'une de 60.000 disciples, préparatoire au troisième Concile, est convoquée par Tissa Moggaliputta; l'autre beaucoup plus nombreuse, se tient sous le patronage du grand roi et correspond à la grande assemblée du *pañcavarṣa* mentionnée dans l'Açokāv. et l'Histoire de Tāran. Ces deux événements si proches et si semblables ne devaient pas tarder à se confondre : dans le Mahāv. il n'est plus question que d'une seule assemblée convoquée par Açoka et présidée par Tissa Moggaliputta qui choisit dans son sein les Arahāt du troisième Concile.

En somme, l'auteur du récit dont s'inspirent les chroniques singhalaises a tantôt résumé, tantôt développé l'ancienne Geste d'Açoka. En tout cas, le contenu de son œuvre ne s'explique qu'à partir de l'Açokasūt. et de l'Açokāv.

* * *

Les récits qui composent le Cycle d'Açoka dérivent tous d'une légende ancienne qui, répandue sur un vaste domaine, s'est différenciée suivant les régions. Cette légende primitive paraît avoir été élaborée dans les communautés bouddhiques voisines de Pāṭaliputra. De la capitale des Maurya, elle se propagea vers l'Est et vers l'Ouest. Dans le pays situé entre le Magadha et les bouches du Gange, elle poursuit son évolution et finit par être incorporée au Canon d'une secte locale. A l'ouest, elle se stabilisa

de bonne heure. Rédigée à Kauçāmbī, puis complétée à Mathurā, elle eut sous cette forme un retentissement considérable. De ces deux centres où prirent probablement naissance les sectes Sthavira et Sarvāstivādin, la Geste d'Açoka rayonna vers le Sud-Ouest et le Nord-Ouest, jusqu'à Ceylan et au Cachemire.

On peut distinguer trois phases dans le développement de la légende depuis le Magadha jusqu'au Nord-Ouest. D'abord, au récit archaïque de la conversion d'Açoka par le bhikṣu Samudra s'agrègent une série d'épisodes destinés à glorifier le sthavira Yaças, abbé du Kukkuṭa-ārāma; c'est la période magadhienne. Parvenue à Kauçāmbī, puis à Mathurā, la légende se cristallise et s'accroît d'éléments nouveaux : Piṇḍola et Upugupta sont mis en rapport avec le grand roi; c'est la période de Kauçāmbī et de Mathurā. Enfin, transportée au Nord-Ouest, la légende se renouvelle : l'Arhat Sumanas se substitue aux religieux des temps anciens; le personnage de Yaças change de caractère; le prince Dharmavivardhana vient au premier plan.

Quelques-unes des thèses énoncées précédemment se trouvent confirmées par cette analyse. La distinction des trois Ecoles du Magadha, de Mathura et du Cachemire nous avait été suggérée par l'examen des traditions relatives au voyage du Buddha dans l'Ouest. L'étude des relations des Conciles et des listes de Patriarches avait donné des résultats concordants. L'analyse des récits qui composent le Cycle d'Açoka aboutit encore aux mêmes conclusions.

D'autre part, les analogies que présentent le Kunālasut., l'Açokāv. et les chroniques singhalaises s'expliquent aisément malgré l'éloignement géographique et la différence des sectes si on admet que ces ouvrages dérivent tous d'un Açokasut. rédigé avant l'ère chrétienne dans le pays de Kauçāmbī. De ce point central où elle se cristallisa de bonne heure sous une forme promptement populaire, la légende d'Açoka se répandit à la fois sur les domaines

des Sthavira et des Sarvāstivādin. Après avoir reproduit l'Açokasūt. presque intégralement dans son œuvre, l'auteur de l'Açokāv. fut imité à son tour par les écrivains de la secte Sthavira : la légende de Tissa Moggaliputta, telle qu'elle est contée dans le Mahāvamsa, paraît avoir été modelée sur celle du patriarche Upagupta.

Chapitre sixième.

L'enfer d'Açoka.

Quand les grands pèlerins chinois, Fa-hien puis Hiuan-Tsang, visitèrent les ruines de Pāṭaliputra, on leur montra « l'enfer d'Açoka ». C'était une prison construite par ce roi peu de temps après son avènement et où, d'après la légende, on faisait subir aux criminels les tortures des damnés. Fa-hien raconte qu'Açoka voyageant aux extrémités de la terre avait visité la demeure de Yama et qu'il avait alors formé le dessein d'instituer auprès de sa capitale un enfer semblable à celui du roi des morts. (1) Dans l'Açokav., la fondation de cette prison est relatée d'une autre manière : le bourreau d'Açoka nommé Girika aurait imaginé sa chambre de tortures en entendant un religieux réciter un sūtra où les supplices de l'enfer étaient décrits.

Voici comment le début de ce passage est interprété par BURNOUF (Introduit. p. 366) : « Caṇḍa Girika se rendit ensuite à l'ermitage de Kukkuṭa-ārama ; le religieux Bālapaṇḍita y lisait un sūtra . . . » La traduction de BURNOUF suppose l'original suivant : *bhikṣuḥ ca Bālapaṇḍitaḥ sūtraṃ paṭhati*. Cette lecture a été admise par les éditeurs du Divyav. (p. 375). Il y a pourtant une difficulté. Bālapaṇḍita est formé de deux adjectifs qui signifient respectivement : insensé et sage. On ne voit pas très bien comment ces deux épithètes contradictoires pourraient s'allier dans le nom d'un même individu. A. W. Tch. fournit une meilleure leçon : « un bhikṣu lisait le sūtra de l'insensé

(1) On peut indiquer avec précision la source où Fa-hien a puisé ces indications. Le Chap. XXII de sa Relation est un résumé fidèle de l'épisode correspondant du Kunālasūtra.

et du sage... » Balapaṇḍita ne serait donc pas un nom d'homme, mais le titre d'un texte sacré. Cette interprétation est certainement exacte. (1) Il existe dans le Canon plusieurs textes qui portent ce titre. L'un est le 129^e sutta du Majjhima-nikāya pali; un autre est le 199^e sūtra du Tchong-a-han ou Madhyama-āgama traduit en chinois. Tous deux contiennent une description des supplices de l'enfer.

La question se pose de savoir auquel de ces sūtra se réfère la citation de l'Açokav. La confrontation des deux textes canoniques et du passage correspondant du Divyav. ne laisse aucun doute à cet égard. Le fragment du Balapaṇḍita-sūtra insérée dans le Divyav. comprend cinq paragraphes où sont successivement décrits les supplices 1^o) des boules de fer, 2^o) du cuivre fondu, 3^o) de la houe de fer, 4^o) du rabot de fer, 5^o) des cinq liens (2) (cf. BURNOUF, *Introduct.*, p. 366—367). Nous retrouvons dans le Tchong-a-han les supplices 1, 2 et 5 rangés dans le même ordre qu'en sanskrit et décrits de la même façon. Dans le sutta pali au contraire, le premier supplice est celui des « cinq liens » et la suite du morceau s'écarte notablement du texte sanskrit. Le fragment cité dans le Divyav. s'apparente, non au Majjhima-nikāya pali, mais au 199^e sūtra du Tchong-a-han, recueil qui paraît être la traduction du Madhyama-āgama de l'Ecole Sarvāstivādin (3) (Cf. *Majjhima-nikāya* éd. CHALMERS, III, p. 166 et *Tchong-a-han* Tripit. éd. Tōk. XII, 7, p. 61^b).

(1) Il faut corriger le texte sanskrit et lire : bhikṣuḥ ca Bālapaṇḍita-sūtraṃ paṭhati.

(1) Dans la traduction de BURNOUF, la description de ce dernier supplice est inintelligible. Voir Appendice p. 159.

(2) J'ai déjà signalé ailleurs l'identité du 36^e sūtra du Tchong-a-han et d'un fragment du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin. (Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha, I, p. 63—74). La comparaison que nous venons d'instituer entre un passage du Divyāv. et le 199^e sūtra du Tchong-a-han est également de nature à prouver que ce recueil est la traduction du Madhyama-āgama de l'Ecole Sarvāstivādin.

Les paroles prêtées au bhikṣu du Kukkuṭa-ārama sont sensiblement différentes dans A.W.K et A.W.Tch. Ces deux recensions ne sont pas même d'accord sur le titre du sūtra que récitait ce religieux : A.W.Tch., comme le Divyav., mentionne un Balapaṇḍita-sūtra, tandis que A.W.K. se réfère au *Ou-t'ien-che-king* 五天使經 c'est-à-dire au « Sūtra des cinq messagers divins » (*devadūta-sūtra*). Il existe un sutta de ce nom dans le Majjhima-nikāya pali, aussitôt après le Balapaṇḍita. Le Tchong-a-han, qui contient deux textes analogues, les sépare largement : il fait du Devadūta le 64^e sūtra et du Balapaṇḍita le 199^e.

A.W.K. ne donne pas un fragment *in extenso* du Devadūta-sūtra. Il se borne à énumérer un certain nombre de supplices et renvoie pour le développement au *Ou-t'ien-che-king*. (Tripit. éd. Tōk. XXIV, 10, p. 31^b, col. 6.)

A.W.Tch. au contraire prétend reproduire les paroles du religieux du Kukkuṭa-ārama. « Il y avait alors dans ce monastère un bhikṣu qui récitait le Sūtra de l'Insensé et du Sage où il est dit : Ceux qui aiment le bouillon de la marmite seront broyés avec un pilon. Ceux qui aiment ce qu'on pile dans le mortier seront cuits dans une marmite. Ceux qui sont dans l'enfer avalent de grosses boules de fer et on leur arrose la bouche avec du cuivre fondu... » (Tripit. éd. Tōk. XXIV, 10, p. 3^a, col. 19 et suiv.)

Ce passage est donné comme étant textuellement tiré d'un sūtra. Cependant, il ne se retrouve ni dans les Balapaṇḍita et Devadūta-sūtra énumérés ci-dessus, ni dans aucune autre traduction de ces sūtra, ni dans le sūtra correspondant de l'Ekottara-āgama traduit en chinois (Nanjio N° 542). Puisqu'il fait actuellement défaut dans nos collections de textes sacrés, on est tenté de le considérer comme un témoin d'une ancienne description de l'enfer aujourd'hui disparue. Voici comment on peut se représenter les choses. L'auteur de la plus vieille Geste d'Açoka considérait comme canonique un sūtra sur l'enfer

qui contenait les phrases précitées sur le supplice des gourmands, sūtra que nous appellerons, pour fixer les idées : *Niraya-sūtra*. Plus tard, les idées religieuses ayant changé, la description de l'enfer fut modifiée dans les Āgama. Les phrases sur le supplice des gourmands citées dans la Geste d'Açoka cessant dès lors d'être canoniques, furent supprimées dans la plupart des recensions de l'Açokāv. et ne furent laissées, par mégarde, que dans l'ouvrage dont l'A. W. Tch. est la traduction.

Cette manière de voir est corroborée par des considérations d'un autre ordre. Le Balapaṇḍita-sūtra du Madhyama-āgama fait partie d'une section intitulée : Mahāvarga. Sur 10 sūtra qui constituent cette section, les quatre premiers sont relatifs aux prescriptions sur la nourriture (SYLVAIN LÉVI, *Açvaghoṣa*, p. 137). Deux autres, le 7^e et le 10^e, ont également trait incidemment à la nourriture et au désir de nourriture (éd. Tōk., p. 59^a, col. 9 et 13 et p. 67^b, col. 1—4). On est conduit à supposer que, primitivement, les 10 sūtra du Mahāvarga se rapportaient de près ou de loin au même sujet et se trouvaient pour cette raison classés ensemble. On observera dans le même sens que le 5^e sūtra est intitulé : Cunda. Le disciple ainsi nommé est surtout célèbre par le repas indigeste qu'il servit au Buddha peu avant le Parinirvāṇa. De ce festin, il n'est pas fait mention dans le sūtra du Mahāvarga, mais ce peut être parce que le contenu du texte a varié. La présence du Cunda-sūtra dans une section principalement formée de sermons sur les aliments, fait penser que le fameux repas de Cunda n'est pas étranger à cette classification. Le même raisonnement peut s'appliquer au Balapaṇḍita-sūtra. C'est une description de l'enfer où rien n'indique à première vue qu'elle dût être insérée parmi des textes relatifs à la nourriture. Mais un examen plus attentif corrige cette impression. Nous lisons p. 62^a, col. 13 : « Les insensés qui, pendant leur vie antérieure, ont convoité la saveur des aliments, qui ont mal agi par

le corps, par la parole et par l'esprit... renaissent parmi les animaux. « La même phrase est répétée cinq fois dans la même page. Elle énonce d'abord une faute particulière : le péché de gourmandise, puis une formule très générale qui comprend la totalité des fautes possibles. Cette rédaction n'est probablement pas d'un seul jet. La gourmandise est incluse dans les fautes du corps. Si elle est visée spécialement, c'est sans doute qu'elle appartenait à un texte ancien relatif à l'abus de nourriture. Plus tard, on généralisa et, d'une prédication qui concernait spécialement les gourmands, on fit un sūtra concernant la totalité des pécheurs. On obtint ainsi une rédaction peu cohérente où le premier membre de phrase a une valeur concrète et précise contrastant avec la formule abstraite et générale qui suit immédiatement. Il semble que l'actuel Balapaṇḍita soit le substitut d'un ancien *Niraya-sūtra* où les supplices de l'enfer étaient décrits spécialement en vue d'effrayer les gourmands. Cette conclusion s'ajuste parfaitement à ce que vient de nous suggérer la citation conservée dans l'A. W. Tch.

A en juger par cette citation, le *Niraya-sūtra* primitif reflétait des conceptions fort archaïques. Les peines dont il menaçait les gourmands sont d'une excessive sévérité. Que pour avoir aimé le bouillon, on soit condamné au supplice le plus terrible, il y a là un manque de proportion entre la faute et le châtement qui dénote un esprit grossier et une imagination brutale. Quand les théologiens raffinèrent sur les traditions populaires, ils ne manquèrent pas d'introduire des tempéraments dans cette législation barbare. C'est précisément ce dont témoigne le Balapaṇḍita sūtra du Tchong-a-han. Ce texte fait renaître les gourmands, non dans les enfers, mais parmi les animaux : poissons, ils en sont réduits à boire de l'eau ; herbivores, ils n'ont pour satisfaire leur faim que l'herbe des prairies et les feuilles des arbres ; animaux de basse-cour, ils se repaissent d'immondices (Tripit. éd. Tōk. XII, 7, p. 62^a).

Le Balapaṇḍita-sūtra marque donc un progrès par rapport au Niraya-sūtra primitif; il réserve aux grands criminels les peines terribles de l'enfer; le gourmand renaît sur la terre avec un corps d'animal. A l'antique croyance qui ne connaissait pour les morts d'autre séjour que le royaume de Yama et jetait dans l'enfer tous les méchants, la doctrine plus récente de la transmigration substitue une notion plus juste de la rétribution des actes : les méchants renaissent sur la terre ou dans l'autre monde, les moins coupables avec un corps de bête et les grands criminels dans les supplices de l'enfer.

Le même progrès se manifeste encore du Devadūta-sutta au Balapaṇḍita. Le premier est une description du royaume de Yama; le roi des morts y est nommé presque à chaque ligne; c'est lui qui dépêche aux vivants des « messagers divins » pour les avertir du sort qui les attend. Ces notions mythologiques sont héritées de l'antiquité védique. (1) Dans le Balapaṇḍita, au contraire, il n'est plus question de Yama ni des messagers divins. Les enfers ne sont qu'une halte dans le cycle des renaissances. Le texte énumère toutes les modalités de l'existence, depuis la vie des damnés et des animaux jusqu'à celle des Cakravartin et des dieux en passant par la condition humaine.

Ainsi tandis que le Niraya-sūtra primitif et le Devadūta-sutta s'inspirent encore des conceptions védiques, la doctrine récente de la transmigration s'affirme dans le Balapaṇḍita.

Les conséquences de cette évolution se manifestent dans les moindres détails. Le Devadūta-sutta distingue un

(1) A l'époque védique, les messagers de Yama sont deux chiens qui gardent l'enfer et vont parfois rôder parmi les vivants. Dans un texte de l'Atharva-Veda, ils sont plus de deux et il n'est plus spécifié que ce sont des chiens (A.V. VIII, 2, 11. Cf. MUIR, *Sanskrit Texts* V, note 439). D'après le Devadūta-sutta de l'Āṅguttara-nikāya bouddhique, les messagers infernaux sont au nombre de trois; ils sont cinq dans le Devadūta-sutta du Majjhima.

certain nombre d'enfers parmi lesquels le Gūthaniraya ou « enfer des excréments ». Les damnés y sont rongés par les vers et, cela va sans dire, n'ont pas d'autre nourriture que les immondices où ils sont plongés. (1) Dans le Bala-paṇḍita-sūtra, le Gūthaniraya n'est plus nommé; mais les gourmands qui renaissent comme animaux de basse-cour : poulets, porcs, etc. sont condamnés à se nourrir d'excréments. Primitivement, tous les méchants, tous les supplices étaient réunis dans l'enfer. Plus tard, quand les coupables furent divisés en deux groupes, certains tourments furent réservés aux animaux. Le Gūthaniraya du Devadūta-sutta marque le prolongement des notions anciennes. Par contre, le Balapaṇḍita ne mentionne plus « l'enfer des excréments » et fait subir aux gourmands, sur la terre, le supplice qu'ils enduraient dans le Gūthaniraya.

En somme, la comparaison des textes conduit à distinguer un Niraya-sūtra primitif dont nous n'avons plus qu'un lambeau et des sūtra plus récents conservés dans le Canon des Sthavira et des Sarvastivādin : Devadūta et Bala-paṇḍita-sūtra. Parmi ces derniers, le Devadūta est plus archaïque et plus proche de l'antiquité védique, tandis que le Balapaṇḍita traduit des conceptions plus évoluées.

La chronologie et l'origine présumées de ces textes sont confirmées, dans une certaine mesure, par l'ordre de leur apparition dans les recensions successives de l'Açokāv. L'A.W.K. et le Tsa-a-han donnent un abrégé des supplices de l'enfer et renvoient pour le développement au Devadūta-sūtra. Par contre l'A.W.Teh. et le Divyāv. citent le Balapaṇḍita-sūtra. Or l'A.W.K. est probablement la plus vieille recension de l'Açokāv. C'est celle qui reproduit le plus fidèlement les sources anciennes. Il est probable que l'Açokaśūt., conservé à Kauçāmbī dans des monastères de la secte Sthavira, citait à propos des peines de l'enfer

(1) Cette notion est commune aux Āryas de l'Inde et de l'Iran. Voir *infra*, p. 142.

le Devadūta-sutta pali et que plus tard, à Mathurā, la mention de ce sutta fut remplacée par celle du Balapaṇḍita-sūtra de l'Ecole Sarvāstivādin.

Cette manière de voir est corroborée par le texte suivant : on lit dans le Dīpaṃsa que Mahādeva, un des missionnaires envoyés par Aṣoka pour répandre au loin la doctrine, réalisa de nombreuses conversions dans le pays des Andhra en prêchant le Devadūta-sutta (*Dīpav.* VIII, 5). Cette tradition a un fondement réel : on sait par les inscriptions d'Aṣoka que ce monarque envoya de nombreux missionnaires dans les pays étrangers. La mission de Mahādeva est un des points par où la légende d'Aṣoka rejoint l'histoire proprement dite. Nous n'irons pas jusqu'à prétendre que cet apôtre prêcha en fait, au temps du grand roi, le Devadūta-sutta. Du moins il semble que, dès une époque ancienne, ce texte sacré était particulièrement en faveur chez les adeptes de la secte Sthavira. Les sutta que la tradition attribue aux grands missionnaires du temps d'Aṣoka durent être choisis parmi les plus importants et les plus fameux du Canon pali. Il est significatif qu'on relève dans cette liste le Devadūta-sutta et non le Bālapaṇḍita.

Il ressort de ce qui précède que le Devadūta-sutta était fort en honneur dans l'Ecole de Kauṣāmbī. Remplaçant dans le Canon un Niraya-sūtra primitif, il se maintint dans le Majjhima-nikāya, mais fut éliminé à son tour, dans plusieurs recensions de l'Aṣokāv., par le Balapaṇḍita-sūtra de l'Ecole Sarvāstivādin. L'épisode de la Prison infernale est un des plus anciens récits de la Geste d'Aṣoka. Le Niraya-sūtra que Girika aurait entendu réciter dans le monastère du Kukkuṭa-ārama était sans doute contemporain du premier état de la légende et faisait partie de la Collection magadhienne des Ecritures. Il semble qu'à chaque étape de la route suivie par la Geste d'Aṣoka : Pāṭaliputra, Kauṣāmbī, Mathurā, corresponde une description de l'enfer contenue dans un texte distinct : Niraya-

sūtra magadhien, Devadūta-sutta pali, Balapaṇḍita-sūtra sanskrit.

De ce que le Balapaṇḍita est mentionné dans les dernières recensions de l'Açokav., il ne s'ensuit pas nécessairement que la rédaction de ce sūtra soit très tardive. On peut concevoir que, dès le début de la période de Kauçāmbī et de Mathurā, le Niraya-sūtra primitif soit tombé en désuétude et ait été remplacé, à Kauçāmbī par le Devadūta-sutta, à Mathurā par le Balapaṇḍita-sūtra. Sans doute, le dernier de ces textes traduit des conceptions beaucoup plus évoluées que celles qui s'expriment dans le précédent, mais ceci peut tenir à des influences locales bien plus qu'à une différence de date. Plusieurs circonstances expliquent que les représentations collectives de l'enfer se soient modifiées à Mathurā plus promptement qu'à Kauçāmbī. Parvenu dans le pays des Sūrasena, le Bouddhisme y subit des influences étrangères que nous allons bientôt nous efforcer de dégager; en même temps il prit plus étroitement contact avec la pensée brahmanique. C'est dans la région arrosée par les cours parallèles du Gange supérieur et de la Yamunā que la doctrine du *karman* et la philosophie des Upaniṣad paraissent s'être élaborées et formulées. Ces spéculations agirent directement sur les Bouddhistes de Mathurā; elles n'ébranlèrent que par contrecoup les communautés du Magadha et même de Kauçāmbī. Chez les Sarvāstivādin de Mathurā, le Niraya-sūtra primitif put être remplacé de bonne heure par un Balapaṇḍita-sūtra imprégné d'idées récentes sur la transmigration, tandis que les Sthavira de Kauçāmbī en étaient toujours aux notions archaïques qui s'expriment dans le Devadūta-sutta.

Le voisinage de ces deux sectes facilitait les échanges d'idées. On a déjà vu comment l'Açokasūt. fut emprunté par l'Ecole de Mathurā à celle de Kauçāmbī. Il n'est pas douteux que des textes sacrés passèrent également d'un Canon dans l'autre. Sans cette pénétration réciproque, on

ne s'expliquerait pas que les collections des sectes rivales continssent de si nombreux éléments communs dont beaucoup ne peuvent remonter à l'époque la plus ancienne. Il est probable que les compilateurs du Majjhima-nikaya pali empruntèrent aux Sarvāstivādin le Balapaṇḍita-sūtra et que les rédacteurs du Madhyama-agama sanskrit imitèrent le Devadūta-sutta des Sthavira.

Sans doute, il est malaisé de prouver ces échanges : les premières ébauches du Majjhima pali qui ne contenaient, croyons-nous, qu'une seule description de l'enfer ont disparu, remplacées par une collection plus complète. Toutefois un commencement de preuve nous est fourni par un autre recueil de textes sacrés qui fait partie du Canon des Sthavira et ne contient qu'une seule description de l'enfer, précisément conforme au texte du Devaduta-sutta. Je veux parler des « Triades » (*Tika nipāta*) de l'Āṅguttara-nikāya. Cette collection contient un Devaduta-sutta qui, à l'exclusion de quelques paragraphes, reproduit mot pour mot le Devaduta-sutta du Majjhima-nikaya pali. (Cf. Āṅguttara I p. 141.) Par contre, le Balapaṇḍita-sutta fait défaut. L'omission de ce texte est significative. Il se divise en deux parties dont l'une commence par l'énoncé des trois vices de l'insensé et l'autre par l'énumération des trois qualités du sage. S'il eût existé dès le principe dans les Écritures des Sthavira, il eût sans doute été inséré dans les Triades de l'Āṅguttara-nikāya. Or nous trouvons bien dans celles-ci l'énoncé des trois caractéristiques de l'insensé et du sage, mais non la description de l'enfer et des autres séjours des êtres qui fait le fond du Balapaṇḍita-sutta (cf. Āṅguttara I p. 102). Les Triades de l'Āṅguttara paraissent donc remonter à une époque où les Sthavira tenaient pour canonique, à l'exclusion de tout autre, la description du royaume de Yama contenue dans le Devaduta-sutta.

On peut figurer au moyen du schéma suivant l'ordre de succession des textes :

Ecole magadhienne	Niraya-sūtra (?)	
Ecole de Kauçāmbī	Devadūta-sutta Majjh. No. 130	Bālapaṇḍita-sutta Majjh. No. 129
Ecole de Mathurā	Bālapaṇḍita-sūtra Tchong-a-han, No. 64	Devadūta-sūtra Tchong-a-han, No. 199

L'évolution se poursuivit pendant la période cachemirienne. Le *Kuṇālasūt.* qui date de cette époque se termine par un tableau des enfers et des autres séjours des êtres. On montrera plus loin en quoi cette description diffère des précédentes. (Voir *infra* p. 146.)

Nous pouvons désormais distinguer trois couches de traditions relatives à l'enfer. Pendant la période magadhienne, les supplices des gourmands étaient décrits dans un *sūtra* très archaïque dont il ne nous reste qu'un fragment conservé dans A. W. Tch. Pendant la période suivante, de nouveaux textes furent composés : le *Devadūta* pali où s'expriment d'antiques croyances et qui paraît avoir été rédigé par les *Sthavira* de Kauçāmbī, et le *Bālapaṇḍita-sūtra* où les *Sarvāstivādin* de Mathurā exposèrent les grandes phases de la transmigration. Plus tard les sectes rivales s'empruntèrent réciproquement ces deux textes. Enfin, pendant la période cachemirienne, de nouvelles descriptions de l'enfer remplacèrent les précédentes.

Cette évolution est parallèle à celle de la légende d'Açoka. Le vieux conte de la Prison infernale mentionnait le *Niraya-sūtra* primitif. L'*Açokasūt.* rédigé à Kauçāmbī citait probablement le *Devadūta-sutta*. A Mathura, les *Sarvāstivādin* substituèrent à ce dernier texte la mention du *Bālapaṇḍita* sanskrit. Enfin, pendant la période cachemirienne, une description plus moderne de l'enfer fut annexée au *Kuṇālasūt.* Ainsi échelonnés sur la grande route du Magadha au Cachemire, ces textes constituent d'utiles jalons. Il suffira de grouper autour d'eux quelques données complémentaires pour entrevoir, dans ses grandes lignes, l'histoire de l'enfer bouddhique.

Suivant une tradition constante, la prison instituée par ordre d'Açoka était un enfer. D'après l'Açokav., c'est en entendant un religieux réciter un sūtra que Girika aurait eu l'idée des supplices qu'il allait infliger aux criminels. De telles allégations ne sont pas pour surprendre. Les institutions humaines et celles de l'au-delà présentent dans toutes les sociétés un certain parallélisme. Les hommes donnent à leurs dieux les palais et les attributs des rois; la vie dans l'autre monde n'est pas foncièrement différente de celle qu'on mène sur la terre, et les supplices des damnés dans l'enfer ne sont pas sans analogie avec ceux des criminels ici-bas. L'épisode de la Prison d'Açoka illustre cette vérité. Il prouve qu'au temps où s'élaborait la légende d'Açoka, on se figurait un enfer semblable à une prison. Ayant à expliquer la création d'une chambre de tortures qu'ils concevaient pareille à l'enfer, les conteurs exprimèrent cette ressemblance en disant que la prison d'Açoka avait été faite sur le modèle des geôles de l'au-delà.

On peut suivre l'analogie jusque dans les détails. D'après l'ancien Niraya-sūtra dont A. W. Tch. nous a conservé un lambeau, les damnés étaient écrasés dans un pilon ou cuits dans une marmite. Ce sont précisément les deux supplices infligés par Girika : il fait broyer le corps de deux amants surpris dans le palais du roi, puis il plonge le blikṣu Samudra dans une marmite sous laquelle il allume du feu. La « Prison agréable » de l'Açokav. est donc une image exacte de l'enfer tel que l'imaginaient les bouddhistes de la période magadhienne.

On a déjà observé l'excessive sévérité dont témoigne l'ancien Niraya-sūtra : les gourmands abusent de ce qu'on broie dans le pilon et de ce qu'on fait cuire dans la marmite; dans l'autre monde ils seront broyés et cuits. Cette dure sentence est une application de la loi du talion qu'on retrouve chez les Indiens comme chez tant de peuples aux origines du droit pénal.

Dans la Geste d'Açoka, l'enfer où s'exerce l'autorité de Girika est formé d'une seule enceinte où les condamnés subissent pêle-mêle des supplices divers. Dans le Devaduta-sutta, l'enfer est partagé en plusieurs subdivisions. Au centre, le « grand enfer », *Mahāniraya*, est un lieu clos où l'on pénètre par quatre ouvertures. Ces portes, disposées suivant les quatre points cardinaux, donnent accès à quatre enfers secondaires : le *Gūthaniraya*, le *Kukkulaniraya*, le *Simbalivana* et l'*Asipattavana*. Ce domaine est limité par un fleuve, la *Khārodakā*, qui est l'équivalent de la *Vaitaraṇī* classique. (1)

Avec le Balapaṇḍita-sūtra, un trait nouveau paraît dans la description des enfers. L'exposé de chaque supplice commence par ces mots : « Il y a des êtres qui renaissent dans les enfers. Les gardiens des enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, . . . » (BURNOUF, *Introd.* p. 366). Les supplices sont multiples, comme dans le Devaduta-sutta. Mais la présence du feu partout où l'on applique les tortures met quelque unité dans le tableau du monde infernal.

Ce trait caractéristique est encore plus accentué dans un autre ouvrage, le « Sūtra des quatre enfers », dont la traduction chinoise elle-même a partiellement disparu. Nous n'en avons plus qu'un fragment transcrit dans le *King-lin-i-siang* 經律異相 (Nanjio n° 1473), précieuse anthologie compilée en Chine en 516 (cf. *Tripit.* éd. Tōk. XXXVI, 3, p. 53^b). Ce sūtra distingue quatre grands enfers, plus précisément quatre fournaies de plus en plus ardentes : les flammes ont une longueur de 20 coudées dans la première, de 30 coudées dans la seconde, de 40 dans la troisième et enfin de 60 dans la quatrième. Ces brasiers

(1) Le fait que *Khārodakā* et *Vaitaraṇī* sont deux noms du même fleuve est prouvé par le vers suivant du *Jātaka* pali, éd. FAUSBÖLL VI, p. 250, l. 13 : *Kharā kharodikā tattā duggā Vetaraṇī nadī . . .*

où la chaleur est de plus en plus atroce permettent de proportionner le châtiment à la gravité des crimes. Ils auraient été créés pour punir quatre bhikṣu coupables de fautes diverses. Le souci d'être juste dans l'application des peines réservées aux méchants se manifeste également dans le Balapaṇḍita-sūtra où ceux-ci sont partagés en deux groupes : ceux qui vont dans les enfers et ceux qui prennent un corps de bête ; par contre, on n'en trouve pas trace dans le Devadūta-sutta où la multiplicité des enfers n'est qu'un moyen de faire souffrir les damnés davantage puisqu'on les conduit successivement du grand *niraya* dans les autres.

Ainsi le « Sūtra des quatre enfers » s'apparente au Balapaṇḍita sanskrit et s'oppose au Devadūta pali par une plus juste conception de la rétribution des actes et par le rôle important assigné au feu infernal. Cette dernière notion finit par contaminer un texte d'où elle était primitivement absente. Dans le Devadūta-sutta, le texte en prose ne contient que l'exposé des anciennes tortures, mais quatre vers isolés et probablement tardifs font allusion au feu infernal : le Grand *niraya* y est représenté comme une enceinte dont le sol est formé de fer brûlant : *tassa ayomayā bhūmi jalitā tejasā yuta . . .* (Majjhima III, p. 183). Ces expressions, maintes fois répétées dans le Balapaṇḍita sanskrit, n'apparaissent qu'une seule fois dans le Devadūta-sutta, et dans ce groupe de quatre vers qui pourrait être retranché sans causer au contexte aucun dommage ; la strophe peut donc être considérée comme un ornement de superfétation.

Déjà, dans le Devadūta-sutta et même dans le Niraya-sūtra primitif, le feu servait à faire souffrir les damnés ; Girika l'allumait sous ses chaudières ; mais ce n'était alors qu'un moyen de torture entre plusieurs autres. Dans le Balapaṇḍita-sūtra et le Sūtra des quatre enfers, le feu devient l'agent principal et permanent des souffrances des damnés ; il est l'élément nécessaire et partout présent qui

donne aux enfers leur caractère véritable et leur unité. Cette notion finit par prévaloir dans toute la littérature bouddhique. Elle s'exprime clairement dans le passage suivant de l'Açokāv. : « Dans l'enfer, les souffrances auxquelles est condamné le corps livré au feu ; parmi les animaux, les terreurs que leur inspire la crainte de se voir dévorés les uns par les autres ; parmi les *preta*, les tourments de la faim et de la soif ; parmi les hommes, les inquiétudes d'une existence de projets et d'efforts ; parmi les Dieux, la crainte de déchoir et de perdre leur félicité : voilà les cinq causes de misères par où sont enchaînés les trois mondes (BURNOUF, *Introduct.* p. 418). Nous avons déjà observé que l'épisode de Vitaçoka porte les traces d'un remaniement tardif (1). Le passage ci-dessus, qui en est extrait, reflète des conceptions beaucoup plus avancées que celles qui s'expriment dans l'épisode ancien de la Prison infernale.

Le *Samkiccajātaka* (*Jātaka* 530, édit. FAUSBÖLL V, p. 261 et suiv.) contient une description des enfers plus complexe que les précédentes. Les *nīraya* y sont au nombre de huit : *Sañjīva*, *Kālasutta*, *Samghāta*, les deux *Rorūva*, le *Mahāvīci*, le *Tapana* et le *Patāpana* (vers 15). Si les six premiers noms n'offrent aucune analogie avec ce que nous avons déjà vu, les deux derniers sont significatifs. Le *Tapana-nīraya* est un enfer brûlant et le *Patāpana* un très-brûlant. Il est visible, au moins en ce qui concerne les deux derniers étages, que le feu est un élément essentiel du supplice des damnés et que les fournaises successives sont de plus en plus ardentes comme dans le « Sūtra des quatre enfers ». D'autre part, les huit enfers du *Samkiccajātaka* sont toujours désignés dans les textes plus tardifs comme les huit enfers brûlants. Il est

(1) Cf. *supra* p. 60 n. 1. Noter également dans le texte sanskrit du même épisode l'emploi du mot *dīnāra* (lat. *denarius*) dont l'introduction dans l'Inde est relativement récente.

probable que du haut en bas de la série le feu augmentait d'intensité. Toutefois comme il était impossible d'exprimer cette gradation par des nuances du langage, on adopta des noms variés pour les six premiers étages et on réserva pour les derniers ceux de Tapanā et Patāpanā. Le Saṃkiccatāka s'apparente donc au Balapaṇḍita et au Sūtra des quatre enfers. En même temps, il se rattache étroitement au Devadūta pali. Plusieurs passages de ce sutta y sont reproduits textuellement, notamment les deux stances qui nous ont paru récentes et la description du bois des *Simbali* (vers 18—19 et 52).

Pendant la période cachemirienne, les représentations du monde des damnés atteignent un haut degré de complexité. Les enfers se groupent en deux grandes séries : enfers brûlants et enfers glacés. La première catégorie compte encore huit divisions comme dans le Saṃkiccatāka ; mais les enfers glacés sont en nombre variable : huit dans le Vin. des Mūla-Sarvastivādin et l'Avadāna-Ātaka (1), dix dans beaucoup d'autres textes. De plus, il existe un grand nombre de petits enfers qui correspondent aux *niraya* secondaires du Devadūta-sutta.

Le 30^{ème} sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois se classe parmi les textes de cette période. Il situe les enfers aux extrémités du monde : l'univers est borné par une chaîne de montagnes circulaire, le *Cakravāla-parvata* au delà de laquelle il en existe une seconde. Entre ces deux chaînes s'étend une région obscure où ne parvient pas la lumière des astres. C'est là que s'ouvre l'entrée des enfers. Il y a huit grands enfers brûlants ; chacun d'eux a quatre portes et est entouré de seize petits enfers.

(1) Comme l'a déjà noté FEER (*L'enfer indien* dans Journ. As. 1892, II, p. 188) cette liste « revient dans les textes sanscrits et tibétains chaque fois qu'on y décrit le rite du Buddha ». Sur les indices qui permettent de rapporter à la période cachemirienne la compilation de l'Avadāna-Ātaka, voir *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, I, p. 7.

On compte en outre dix enfers glacés (cf. *Tripit.* éd. *Tōk.* XII, 9, p. 98^b et suiv.). La même description est reproduite avec plus ou moins de détails dans d'autres ouvrages qui correspondent dans l'ensemble au 30^{ème} sutra du *Dirgha-āgama* traduit en chinois (1). D'autre part, les noms des dix enfers glacés se retrouvent dans un sutta du *Samyutta-nikāya* pali dont FEER a donné une traduction (Cf. FEER, *L'enfer indien* dans *Journ. As.* 1892, II p. 213), et dans un sutta de l'*Āṅguttara-nikāya* (*Āṅguttara* V, p. 173).

Le *Kunlasūt.* traduit des conceptions analogues. Il nous apprend qu'Açoka, faisant une tournée dans son empire, franchit un jour la chaîne du *Cakravāla*. Il entendit alors un bruit souterrain qui, pareil à la foudre, faisait trembler le ciel et la terre. Baissant les yeux, il vit le roi Yama, entouré de ses ministres, jugeant les coupables et les envoyant au supplice dans les dix-huit enfers (Cf. *Tripit.* éd. *Tōk.* XXIV, 10, p. 69^a). Ce nombre global comprend sans doute huit enfers chauds et dix enfers froids. Toutefois, à la fin du sutra, quand le Vénérable Sumanas décrit les différentes parties de l'univers, il énumère d'abord les huit enfers brûlants, puis il donne une liste de quatorze autres enfers où, malgré quelques expressions obscures, on reconnaît les dix enfers glacés et quatre divisions supplémentaires qui correspondent apparemment aux quatre *niraya* secondaires du *Devadūta-sutta* (*ibid.* XXIV, 10, p. 71^a).

Ainsi, plus on s'éloigne des origines, plus le système devient compliqué, mais la loi de cette progression est fort simple : les textes récents reprennent les éléments des anciennes descriptions et les multiplient par deux ou quatre (Sur ce mode de formation des uombres mytholo-

(1) Comparer les descriptions des enfers dans *Ta-leou-t'an-king* 大樓炭經 Nanjio N° 551, *Tripit.* éd. *Tōk.* XIII, 1, p. 6^b et suiv., *K'i-che-king* 起世經, Nanjio N° 551, *Tripit.* XIII, 1, p. 37^a et suiv., et *K'i-che-yin-pen-king* 起世因本經, Nanjio N° 549, *Tripit.* XIII, 1, p. 81^a et suiv.

giques, voir BERGAIGNE, *La religion védique*, II p. 115). Le Devaduta-sutta présentait sur le même plan un *niraya* principal flanqué de quatre *niraya* secondaires. Le « Sutra des quatre enfers » distingue quatre étages probablement superposés et de plus en plus brûlants. Le Saṃkiccajātaka double le nombre des étages et se souvient encore des enfers secondaires. Le Dīrgha-āgama traduit en chinois conserve les huit enfers brûlants, mais il annexe à chacun d'eux seize petits enfers, c'est-à-dire quatre fois plus que dans le Devaduta-sutta. Enfin la liste des enfers chauds se double d'une série d'enfers froids.

D'autre part, dès une époque assez ancienne, les mêmes représentations sont communes aux diverses écoles. Il semble qu'avant la rédaction du Saṃkiccajātaka, les traditions des Sthavira et des Sarvāstivādin s'étaient déjà mêlées. Pour dégager les tendances propres à chacune de ces sectes, il faut remonter au début de la période de Kauçāmbī et de Mathurā.

Pendant la période magadhienne, l'enfer est conçu comme une prison. Plus tard paraît une conception différente qui s'exprime dans le « Sutra des quatre enfers » : l'enfer est le séjour du feu. Les deux notions sont nettement distinctes : l'enfer-prison s'oppose à l'enfer-fournaise. Du jour où elles furent associées, elles donnèrent lieu à des combinaisons où s'exerça la fantaisie des écrivains, mais où l'analyse découvre toujours, sous des apparences diverses, les mêmes éléments fondamentaux.

Dans le Devaduta pali très archaïque, le texte en prose ne contient que l'exposé des tortures dont la description est un legs de l'époque la plus primitive ; seule une stance probablement tardive s'inspire de conceptions nouvelles. Dans le Balapaṇḍita sanskrit, le supplice du feu s'ajoute à chacune de ces tortures. Dès lors la notion de l'enfer-fournaise tend à passer au premier plan, mais cette représentation plus abstraite, moins pittoresque que les anciennes, ne réussit pas à les éliminer complètement.

Le désir de terroriser les pécheurs contribua sans doute à perpétuer le souvenir des tortures primitives.

Dans les premiers textes où il fait son apparition, le feu est situé sous le sol de l'enfer; c'est par conséquent un feu souterrain. Ceci nous conduit à signaler une nouvelle opposition entre la chambre de tortures ancienne et la fournaise plus récente. Le champ de supplices primitif était essentiellement une surface plane où les damnés subissaient côte à côte les tortures les plus diverses. Quand on admit l'existence du feu souterrain, on superposa les deux images : sur le sol, les anciennes tortures; au dessous, le feu ardent. Et pour que ce feu pût causer d'atroces souffrances, on imagina que le sol de la geôle était en fer et que l'enceinte où souffraient les damnés était recouverte d'un toit de fer. Bientôt ceci parut encore insuffisant. On pensa sans doute qu'à descendre plus profondément, on trouverait sans cesse des zones plus torrides où le séjour serait plus intolérable. A l'enfer primitif étendu en surface s'ajoutèrent des étages creusés en profondeur : d'abord quatre, puis huit. Et comme la chaleur vient d'en bas, ce sont les étages inférieurs qui sont plus chauds et plus pénibles (1).

En somme, vers le début de la période de Kauçambī et de Mathurā, à l'image primitive d'un champ de supplices étendu en surface s'ajoute l'idée d'un brasier souterrain. Ces éléments disparates se mêlent en des combinaisons de plus en plus savantes. Puis, pendant la période cachemirienne, une troisième notion, celle des enfers glacés, provoque la création d'une nouvelle série d'étages

(1) La superposition des huit enfers brûlants est clairement indiquée dans un extrait du *Chen-p'o-sa-louen* 新婆沙論 cité dans le *Tchou-king-yao-tsi* 諸經要集 (Tripit. éd. Tōk. XXXVI, 2, p. 32^b). Le fond du grand enfer Avīci est à une profondeur de 40.000 yojana. L'Avīci a une épaisseur de 20.000 yojana et les sept autres enfers qui s'étagent au-dessus ont une épaisseur totale de 19.000 yojana.

qui, s'ajoutant aux enfers chauds, augmentent encore le nombre déjà élevé des divisions du monde infernal.

Comme on le voit, l'enfer bouddhique le plus évolué n'est pas le résultat d'une série de transformations logiquement enchaînées les unes aux autres. On ne peut dire qu'à telle période de son histoire, l'enfer dérive normalement de ce qu'il était auparavant. A certains moments de l'évolution, des tendances nouvelles entrent en jeu et en modifient le cours; telles sont les notions du feu souterrain et des enfers glacés. Ayant montré l'action perturbatrice de ces forces, je suis obligé d'indiquer dans quelle direction je crois trouver leur origine. Toutefois, comme c'est là une question délicate et fort complexe, qui touche à l'ensemble de la cosmologie indienne, je prie qu'on veuille bien considérer les indications qui vont suivre comme l'annonce d'une étude dont je me propose de donner, dans un mémoire ultérieur, un exposé plus développé et plus complet.

* * *

A l'époque védique la plus ancienne, l'empire de Yama est « un monde souterrain de fantômes, ouvert sans doute à tous les hommes sans distinction des bons et des méchants, un royaume des Pères (*pitrloka*) qui s'oppose à celui des Dieux (*devaloka*) et dont la porte se dresse au sud-ouest, tandis que la région divine est le nord-est » (OLDENBERG, *Religion du Véda*, trad. HENRY, p. 467). Le contraste est parfait entre ces deux zones : elles sont situées dans des directions diamétralement opposées par rapport au monde des vivants, et tandis que les mânes habitent en bas, dans les ténèbres, les dieux sont en haut, dans la lumière.

A une époque plus récente, l'espace lumineux s'ouvre aux âmes des morts qui s'y rencontrent avec les dieux. Ceux-ci reçoivent à leur table les hommes qui, pendant leur vie, ont fait de nombreux sacrifices. Les méchants

ne participent point à ces faveurs. Ils habitent un cachot ténébreux où les jette la colère divine. Par suite de cette transformation du séjour des morts, Yama n'y règne plus seul. Varuṇa, le dieu de l'espace lumineux, lui est désormais associé. Le Véda nous montre, au sein de la lumière éthérée, l'âme « qui contemple les deux rois : Yama et Varuṇa » (OLDENBERG, *ibid.* p. 467). A ce stade, le *deva-loka* et le *pitṛloka* sont confondus : les dieux et les bons habitent ensemble; les méchants sont à part, mais leur cachot ne paraît être qu'une dépendance du palais des dieux.

Dans le dessein de proportionner les récompenses d'outre-tombe aux mérites de chaque individu, certains poètes distinguent alors plusieurs plans dans le monde supraterrrestre; ils admettent l'existence de trois étages superposés; plus l'âme est vertueuse, plus elle est haut placée; les plus sages trônent dans le soleil. Le séjour des méchants est tout en bas. Ainsi s'élabore une division de l'au-delà suivant quatre plans, conforme à un nouvel idéal de justice. Mais il est difficile de décider si ces spéculations eurent un écho dans la conscience du plus grand nombre. Elles ne sont guère en harmonie avec l'ensemble des poèmes védiques où s'expriment des aspirations plus vulgaires. Il paraît certain que, malgré les efforts de quelques idéalistes, on continua de se représenter les morts buvant et faisant bonne chère avec les dieux, grâce aux libéralités des vivants.

Sur le domaine iranien, les plus anciens textes que nous possédons sont les Gāthā de l'Avesta, fragments remarquablement archaïques mais qui ne représentent qu'un développement sectaire, la doctrine avestique ou zoroastrienne et non pas la pensée religieuse de tout l'Iran. Avant Zoroastre et longtemps encore après lui dans certaines sectes iraniennes, le séjour des morts est commun aux méchants et distinct de celui des dieux. A ce stade, qu'on pourrait appeler indo-iranien, il ne semble pas que la conduite des hommes sur la terre ait une influence

appréciable sur leur destinée dans l'autre monde. Les dieux se réservent simplement d'infliger un châtiment exemplaire à ceux qui les ont directement offensés. Il n'en va plus de même après la grande réforme religieuse qu'on attribue traditionnellement à Zoroastre et qui semble avoir inspiré les Gatha de l'Avesta. Alors la morale s'introduit dans la religion. Désormais le séjour des méchants dans l'autre monde est nettement différencié : c'est la demeure de la *druj*, l'habitation du démon, par opposition avec le ciel, séjour d'Ahura, le dieu bon. Quant à Yima, l'équivalent du Yama védique, il ne réside ni au ciel ni dans l'enfer; il est dans un *vara* distinct, en relation avec les croyances eschatologiques.

Dans le Bouddhisme primitif, les idées relatives au monde des morts dérivent des croyances védiques. Nous aurons plus loin occasion de montrer que la légende de Samudra et Girika repose sur de vieux mythes. Nous nous bornons, dès à présent, à signaler quelques analogies. L'enfer du R̥g-Veda est un cachot où l'on jette les malfaiteurs (*Rg.* V. VII, 104.3); l'enfer du temps d'Açoka est également une prison. Aux temps anciens, on donnait des barques aux morts, car il leur fallait traverser un fleuve pour pénétrer dans le royaume de Yama (*Ath.* V. XVIII, 4, 7). De même, dans le Devadūta-sutta, le monde infernal est borné par la Khārodakā nadī.

Le Balaṇḍita-sūtra reflète de tout autres conceptions. Les morts ne se rendent plus nécessairement dans le monde de Yama; ils renaissent dans la région de l'univers et sous la forme que déterminent leurs actes antérieurs. On reconnaît ici l'influence des doctrines de l'Upaniṣad. D'autre part, l'enfer où renaissent les criminels est un séjour torride dont le sol est formé de fer rougi par le feu souterrain. Rien dans la religion védique ni dans les spéculations plus récentes des philosophes ne rappelle cette dernière représentation.

Les croyances iraniennes ont dévié dans le même sens que celles des Bouddhistes. L'enfer avestique est un séjour

sombre, froid et infect; les damnés n'y reçoivent qu'une nourriture immonde, comme dans le *Gūthāniraya* bouddhique (*Yasna*, XXXI, 20; IL, 11; LIII, 6; cf. *supra*, p. 126). L'enfer est encore décrit de la même façon dans un texte du *Bundahiš* : « L'intérieur de l'enfer mystérieux est froid, sec, sombre, pierreux; l'ombre peut y être prise avec la main, et la puanteur coupée avec un couteau » (*Bundahiš*, XXVIII, 47). Mais le même ouvrage, à côté de l'enfer froid, en connaît un autre brûlant : « Il y a un lieu aussi froid que la neige la plus froide et la gelée. Il y a un lieu aussi chaud que la chaleur du feu le plus chaud, le plus brûlant » (*Bundahiš*, XXVIII, 48; cf. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme*, p. 105). Il est manifeste que, dans l'Iran comme dans l'Inde, la notion du feu a fini par contaminer les représentations anciennes. L'enfer aveistique, spécifiquement froid, s'est doublé d'un second enfer brûlant. L'enfer bouddhique où ne sévissait point à l'origine une température anormale, s'est complètement transformé : dans le Sūtra des quatre enfers et dans le Bālapaṇḍita, il est devenu un séjour où le feu se fait partout sentir.

Dans quel pays l'innovation s'est-elle d'abord réalisée? L'histoire du Mazdéisme est encore plus obscure que celle du Bouddhisme. Ce n'est point par des calculs chronologiques qu'on peut résoudre le problème; mais on peut le considérer d'un autre biais. J'ai montré ailleurs que les Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sv. et des Sthavira reproduisent une prédication du Buddha sur les causes des tremblements de terre (Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, I, p. 66 à 77). D'après ces textes très anciens, le monde est formé de trois éléments superposés : l'espace est à la base; l'eau repose sur l'espace et la terre prend appui sur l'eau. La notion des eaux souterraines paraît remonter à l'antiquité védique : Indra ne délivre pas uniquement l'eau des nuées; avec son foudre, il libère aussi et fait surgir les sources prisonnières (OLDENBERG,

Religion du Véda, p. 118). Dans les textes bouddhiques, cette conception est généralisée : sous l'écorce terrestre s'étend une nappe d'eau continue.

Ce n'est pas que le feu soit absent de cette cosmologie, mais il ne forme pas encore un étage distinct dans la structure générale du monde. Il est diffus dans les eaux, dans les plantes, dans les nuées d'où jaillit l'éclair. Dans les hymnes védiques, le feu est conçu sous des aspects multiples : le feu du sacrifice est identique à celui qui s'allume dans l'orage ou encore à celui qui apparaît chaque matin sous la forme du soleil. Descendant du ciel dans la pluie, le feu s'introduit avec elle dans les plantes; il est enfin le principe de vie dans le corps des hommes et des animaux (BERGAIGNE, *La Religion védique, Introduction*, p. x et xi). Ces cinq aspects du feu universel sont communs au R̥g-Veda et à l'Avesta. Il est probable qu'ils appartiennent au vieux fonds indo-iranien. Aussi longtemps que ces représentations prévalurent, rien n'obligeait à concevoir un monde souterrain brûlant.

Mais si la notion du feu souterrain cadre mal avec les idées indo-iraniennes et les théories cosmologiques du Bouddhisme primitif, elle est en relation avec certaines particularités physiques de l'Iran. L'enfer avestique est localisé au nord (SÖDERBLÖM, *ibid.*, p. 105). De ce côté, l'Iran est borné par l'Elbourz. Cette chaîne montagneuse, que domine un très grand volcan, le Demavend, tient une place considérable dans la mythologie iranienne : au sommet aboutit le pont Cinvat que doivent franchir les trépassés; au bas s'ouvre la porte de l'enfer (1). Le volcan, c'est-à-dire le feu souterrain, devait presque nécessairement être associé à l'enfer (2). En fait, dans les légendes proprement ira-

(1) Au temps de Maçoudi, le Demavend était encore un volcan en pleine activité (Cf. *Les prairies d'or*, trad. BARBIER DE MEYNARD T. I. p. 193 et suiv.).

(2) Tandis que l'idée d'un enfer brûlant dérive de la notion du feu souterrain, celle-ci peut se développer indépendamment de la première.

niennes, le roi mythique Biurasp qui, pendant mille ans désola la terre par sa tyrannie et ses cruautés, subit son châtement sur le volcan Demavend où il est attaché par des chaînes de fer comme les damnés du Balapaṇḍita-sutra sont fixés au sol brûlant. Et l'auteur du Bundahiš, après avoir énuméré les cinq naissances du feu suivant les principes de l'antique orthodoxie, introduit ce commentaire que le feu *Bərəzi savang*, le premier de tous, a été créé par Ahurmazd « comme trois âmes animées, dans la terre, les montagnes et les choses ». On sent ici l'effort pour concilier la conception indo-iranienne du feu universellement répandu dans la nature avec le dogme plus récent du feu spécialement créé dans la terre et dans les montagnes, dogme dont la fournaise infernale du Demavend offrait l'évidente démonstration.

Une fois établie en Perse la liaison entre la notion de l'enfer et celle du feu souterrain, on s'explique aisément le transfert de cette théorie dans l'Inde. Sans parler des temps plus anciens, on sait combien les Maurya s'inspirèrent de la politique et de l'art des Achéménides. A l'époque de Ménandre, les influences occidentales devaient être prépondérantes au moins jusqu'à Mathura.

Ce n'est point ici le lieu d'étudier comment la notion du feu souterrain transportée dans l'Inde modifia la cosmologie primitive. Il suffit d'indiquer que, dans le Mahā-Bharata, comme dans un sutra tardif de l'Ekottara-āgama,

L'une est purement une représentation cosmologique; l'autre est en même temps une croyance religieuse. Ces deux notions paraissent à peu près confondues dans le Sūtra bouddhique des quatre enfers. Au contraire, il semble que dans l'Iran elles restèrent toujours distinctes. Il y avait à cela une raison sérieuse : l'enfer avestique est un lieu infect, et, pour les Mazdéens, le feu est un élément pur et divin. Il répugnait à la conscience religieuse des Iraniens de mettre en contact l'un et l'autre. Ils se bornèrent à admettre qu'une partie de l'enfer était échauffée par le voisinage du feu. C'est du moins ce que paraît impliquer le passage du Bundahiš cité plus haut.

les éléments qui constituent la charpente du monde sont au nombre de quatre : aux trois étages énumérés dans les textes plus anciens : espace, eau, terre, s'en ajoute un nouveau : le feu (*Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, p. 70 n. 1).

La localisation de l'enfer bouddhique dans les monts du Cakravala est peut-être un autre indice par où se manifestent les influences iraniennes. Dans la plus ancienne conception védique, le monde est une plaine aux limites indécises, bornée au N-E par la région des dieux, au S-O par le séjour des morts. Cette représentation suppose un habitat continental. Plus tard, lorsque les tribus aryennes contournant l'Himalaya explorèrent leur nouveau domaine, elles reconnurent les océans où se jettent l'Indus et le Gange. Le monde leur apparut formé de continents baignés par la mer et disposés symétriquement autour d'un massif montagneux central. Varuṇa, le dieu de l'espace lumineux, vit s'accroître son domaine et devint le dieu de l'océan illimité (1). Ces nouvelles notions s'accordaient sans difficulté avec celle des eaux souterraines. La terre est posée sur les eaux qui la débordent de toutes parts. Sa situation instable, comparable à celle d'un radeau, explique les tremblements de terre. D'après les sutra cités plus haut (*supra* p. 142) il suffit qu'un ascète se représente la terre comme une petite surface au milieu de l'étendue illimitée des eaux pour lui imprimer aussitôt de grandes oscillations.

Tout autre est la théorie mazdéenne. Ayant colonisé des plateaux aux bords abrupts, les Iraniens se représentèrent le monde comme une plaine circulaire entourée d'une chaîne montagneuse : Hara Bərəzaiti (*Bundahiš*, XII, 3. Cf. SÖDERBLOM, *ibid.*, p. 97). L'Elbourz est la partie la

(1) Cf. OLDENBERG, *La religion védique*, p. 170. « La royauté aquatique de Varuṇa n'a pas à beaucoup près, aux premiers temps védiques, le caractère de constance et de décision que lui donnera la mythologie postérieure. »

plus saillante de cette chaîne et l'enfer est situé dans ses profondeurs. A la fin du monde, le métal en fusion liquéfié par le feu souterrain se répandra sur la surface de la terre. Alors les montagnes seront aplanies et la demeure de la *druj* sera détruite. Ce mythe eschatologique résume les principales idées des Zoroastriens sur la constitution de l'univers : les profondeurs des montagnes sont à la fois le séjour du feu infernal et la demeure du démon. Montagnes, enfer, démon, ces notions associées caractérisent la cosmologie mazdéenne.

Ainsi pour les Aryens de l'Inde, la terre est entourée d'eau; pour ceux de l'Iran, elle est ceinte de montagnes. Ces deux cosmologies s'opposent l'une à l'autre. Le progrès des connaissances géographiques aurait dû confirmer les Indiens dans leurs croyances. Adossé à l'Himalaya, le Jambudvipa n'est-il pas en fait entouré d'eau? Le Gange, l'Indus, l'Oxus, le Tarim, tous ces grands fleuves ne semblent-ils pas rayonner autour d'un massif montagneux central et s'écouler vers l'Océan périphérique? Et cependant nous trouvons dans les textes de la période cachemirienne des allusions non équivoques à la vieille cosmologie de l'Iran. Dans le *Kunlasut.*, Açoka voyageant aux extrémités du monde arrive au pied de hautes montagnes. C'est l'enceinte du *Cakravala*. En bas s'ouvre l'enfer. On entend sous la terre un grand bruit, semblable à celui de la foudre. Ce décor n'a pas dû être imaginé dans l'Inde; il est purement mazdéen (1).

Digne également de retenir l'attention est le fait qu'à l'époque cachemirienne, les Bouddhistes admirent l'existence d'enfers chauds et d'enfers froids. Le même contraste

(1) Dans une inscription de Nanaghat rédigée probablement pendant la seconde moitié du II^e siècle avant notre ère, la terre est dite : *sagaragirivaravala(ya) ya* « ayant pour ceinture l'océan et les meilleures des montagnes » (BURGESS, *Archæological Survey of Western India*, vol. V, p. 60). Il semble que dès cette époque, la fusion des cosmologies indienne et iranienne était un fait accompli.

s'exprime dans la littérature pehlvie (*Bundahiš* XXVIII, 47). Pour les habitants d'un plateau exposé aux températures extrêmes, le gel et la grande chaleur sont également causes de souffrance. Quand ils décrivent l'âge d'or, le règne heureux du roi Yima, les Iraniens se plaisent à imaginer une époque où « il ne faisait ni froid ni chaud » (*Yasna*, XX). Il n'est pas surprenant que, dans leurs enfers, on souffre et du froid et de la chaleur. Plus étrange est la diffusion de ces représentations dans la vallée du Gange et jusqu'à Ceylan, chez les Sthavira aussi bien que chez les Sarvastivādin. La croyance aux enfers froids est peut-être un des faits qui montrent le mieux à quel point les conceptions importées dans l'Inde par le N-O. ont pénétré le monde bouddhique.

Ces influences occidentales me paraissent encore susceptibles d'expliquer certaines particularités des textes relatifs à l'enfer. Le Balapaṇḍita-sūtra se divise, on l'a déjà observé, en deux parties dont l'une commence par l'énoncé des trois vices de l'insensé (*bāla*) et l'autre par l'énumération des trois qualités du sage (*paṇḍita*). « Le Buddha dit : Quels sont les *dharma* de l'insensé? Triples sont les caractéristiques de l'insensé, les marques de l'insensé, les signes de l'insensé, qui font que de l'homme insensé on dit qu'il est insensé. Quels sont les trois? L'insensé pense de mauvaises pensées, dit de mauvaises paroles, fait de mauvaises actions . . . » (*Tchong-a-han* XII, 7, p. 61^a. Cp. *Majjhima*, III, p. 163). Plus loin : « Bhagavat dit : Quels sont les *dharma* du sage? Triples sont les caractéristiques du sage, les marques du sage, les signes du sage, qui font que de l'homme sage on dit qu'il est sage. Quels sont les trois? Le sage pense de bonnes pensées, dit de bonnes paroles, fait de bonnes actions » (*Tchong-a-han*, XII, 7, p. 62^b. Cp. *Majjhima*, III, p. 170). Ces deux passages parallèles se répondent évidemment. Dans le Balapaṇḍita-sūtra, ils sont séparés par de longs développements, mais si on les rapproche ils forment un

de ces courts sūtra caractérisés par une ou plusieurs énumérations de *dharma* comme on en relève un grand nombre dans les Agama. Cette reconstitution n'est nullement arbitraire. L'*Āṅguttara-nikāya* pali et l'*Ekottara-agama* traduit en chinois contiennent l'un et l'autre dans la série des Triades un court sūtra où sont énumérés sans aucun développement les trois caractéristiques du sage et de l'insensé (*Āṅguttara*, I, p. 102 et *Tseng-i-a-han*, XII, 1, p. 48^b). L'importance de ces textes apparaît au premier regard. Ils fournissent une échelle des valeurs morales et classent en trois catégories les œuvres bonnes ou mauvaises. Une telle classification pouvait être d'un grand secours aux casuistes. Elle offrait un large cadre aux spéculations des théoriciens toujours désireux de réduire à des séries numériques la diversité des phénomènes. En fait les auteurs bouddhiques l'ont fréquemment utilisée dans leurs ouvrages.

La triade : pensée, parole, acte, n'est pas inconnue aux autres sectes. Toutefois on ne la trouve pas encore dans les Veda et elle n'apparaît que rarement dans les Brahmana (cf. WEBER, *Indische Streifen*, I, p. 209). Ceci n'est pas fait pour surprendre. Dans la religion védique dominée par la théorie du sacrifice, les intentions ne comptent guère. Ce sont surtout les actes qui produisent le mérite ou le démerite. L'acte par excellence, le sacrifice, a une valeur disproportionnée à celle de la parole ou de la pensée.

Dans les textes les plus anciens, la triade se présente sous la forme : *manas, vāc, karman* « esprit, parole, acte ». A cette formule s'oppose la séquence habituelle des textes bouddhiques : *kāya, vāc, manās* « corps, parole, esprit » (1).

(1) Comparer par exemple la formule : *yaṃ me manasā, vācā, karmaṇā vā duṣkṛtaṃ kṛtaṃ...* (*Taitt. Ar.* X, 1, 12) et celle du *Dhammapada* : *Yassa kāyena vācāya manasā natthi dukkatam...* (v. 391.) On trouvera de nombreuses références dans MAX MÜLLER, *Dhammapadam*, à propos du vers 96 et dans l'article de NARIMAN, *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme*, *Rev. d'Histoire des Religions*, T. LXV, p. 79 et suiv.

On peut concevoir par quel progrès on a passé de la première à la seconde. Pour les Bouddhistes, l'intention est un élément important de la moralité; une pensée mauvaise est aussi un *karman*. Il cessent donc d'opposer la pensée et l'acte comme faisaient les auteurs des Brahmana. *Karman* est devenu un terme général qui comprend trois subdivisions : les actes du corps (*kāya*), de la parole (*vāc*) et de l'esprit (*manas*). Les Jaina emploient la même triade que les Bouddhistes : *kāya*, *vāc*, *manas* (1) et Manu XII, 4, 7 distingue également les actes de l'esprit, de la parole et du corps.

Ceci posé, on observera que le Devadūta-sutta est conforme à la tradition bouddhique tandis que le Balapaṇḍita-sūtra s'en écarte. Dans le premier de ces textes, quand Yama interpelle les damnés, il leur dit chaque fois . . . *na kalyāṇam akāsi kāyena vācāya manasā* . . . « tu n'as rien fait de bon par le corps, par la parole, par l'esprit » (*Majjhima*, III, p. 180 et suiv.). Au contraire, dans le Balapaṇḍita-sūtra, les caractéristiques du sage et de l'insensé sont rangées dans l'ordre : pensée, parole, action. Cette opposition confirme la thèse que nous avons soutenue plus haut : le Devadūta-sutta serait un texte plus voisin du Bouddhisme primitif que le Balapaṇḍita-sūtra imprégné d'idées étrangères. A quelles influences est imputable le désaccord que nous venons d'observer? Il ne semble pas que les théories brahmaniques puissent être mises en cause. La doctrine de la transmigration commune aux Upaniṣad et au Balapaṇḍita-sūtra repose sur la notion du *karman* conçue dans le sens le plus large. Mais alors pourquoi voyons-nous reparaître la formule désuète des Brahmana dans un texte aussi évolué que le Balapaṇḍita-sūtra? Cette anomalie s'explique aisément en tenant compte des influences occidentales.

(1) Voir FEER, *Le Sūtra d'Upāli*, p. 8. Cette monographie de FEER fait ressortir l'importance de la triade pour les Bouddhistes et les Jaina.

La triade : pensée, parole, acte, revient sans cesse avec insistance dans la littérature religieuse des mazdéens. *Humata* « bien pensé », *hūrta* « bien parlé », *hvaršta* « bien agi » font ensemble l'*aša*, l'ordre moral dans l'univers (SÖDERBLOM, *ibid.* p. 108). Dans de nombreux passages de l'Avesta, et déjà dans les textes gâthiques (*Yasna*, XXXVI, 5) ces notions sont énumérées ainsi que les trois contraires. Elles entrent dans les définitions doctrinales. Ainsi l'*ašəmaoya* est celui qui de la religion « a la pensée et la parole, mais ne la réalise pas dans ses actes » (*Yasna*, IX, 31). La formule suivante devait être lue par les Mazdéens matin et soir : « . . . Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions donnent le paradis. Toutes les mauvaises pensées, toutes les mauvaises paroles, toutes les mauvaises actions donnent l'enfer . . . » (*Ann. du Musée Guimet* T. XXIV, *Fragments* WESTERGAARD, 3, 2). C'est en substance le court sutra de l'Āṅguttara, avec cette différence que les œuvres bonnes sont associées à la notion du ciel et les mauvaises à la notion de l'enfer, à peu près comme dans le Balapaṇḍita-sūtra. La relation entre la classification des œuvres et la division du monde infernal est très accusée dans un passage de l'Avesta reproduit au Chapitre XVII du Livre d'Ardā Vīrāf. Après la mort, l'âme du méchant va d'abord dans le lieu de la mauvaise pensée, puis dans celui de la mauvaise parole, puis dans celui de la mauvaise action, et enfin dans les ténèbres qui n'ont pas de commencement (*Yast* XXII, et BARTHÉLEMY, *Le livre d'Ardā-Vīrāf*, p. 39 et *Introduit.* p. XXIII). L'étage inférieur, qui est le plus terrible, est la demeure d'Anra Mainyu (cf. *Hatort-Nask*, *Fragment*, II *in fine*). Depuis une époque ancienne jusqu'à une date assez récente, l'enfer mazdéen a donc été partagé en quatre zones dont la dernière était la plus effrayante, comme dans le Sutra bouddhique des quatre enfers. Parallèlement mais en sens contraire, l'âme allant au ciel traversait d'abord le lieu de la bonne pensée, puis celui

de la bonne parole, puis celui de la bonne action, et elle parvenait enfin à la lumière éternelle, séjour d'Ahura-Mazda (*Hātōxt-Nask, Fragment, II, 15 et 16*).

La triade : pensée, parole, action a donc servi de cadre aux spéculations des Mazdéens concernant le ciel et l'enfer. Ce n'est point par hasard que nous la retrouvons dans le Balapaṇḍita-sūtra qui prévoit le destin des bons et des méchants. Le Sūtra bouddhique des quatre enfers semble attester que la division du monde infernal en quatre étages a passé de l'Iran dans l'Inde. La triade impliquée dans ce système a pu suivre la même voie.

En somme, le Balapaṇḍita-sūtra s'apparente aux Upaniṣad par la théorie de la transmigration. Il tient du mazdéisme la notion du feu souterrain et il répète à plusieurs reprises la triade : pensée, parole, action qui, sous cette forme et à cette époque, paraît également venir de l'Iran. Par contre, le Devadūta-sutta ne prévoit pour les méchants d'autre séjour que le royaume de Yama. La description de l'enfer qu'il contient est très archaïque et il reste attaché à la formule bouddhique : corps, parole, esprit.

Le contenu de ces deux textes paraît déterminé, au moins en partie, par le lieu présumé de leur origine. Tandis que le Devadūta pali semble avoir été rédigé à Kauçambī, le Balapaṇḍita sanskrit serait un produit de l'Ecole de Mathurā. Située plus à l'Est, la première ville était mieux placée pour garder à l'abri des influences étrangères les traditions léguées par l'église du Magadha. Plus en avant sur la route du Nord-Ouest, la ville des Surasena était au point par où les premiers éléments mazdéens devaient s'infiltrer dans le monde bouddhique avant le grand mouvement de pénétration qui marque la période cachemirienne.

* *

D'après l'Açokav., lorsque le bourreau Ġirika voulut réaliser sa chambre de torture, il demanda au roi de lui

bâtir une belle demeure, d'aspect plaisant; ce fut la « Prison agréable ». Ce détail contraste avec la sévérité du récit. On peut, ce semble, l'expliquer en remontant aux origines. Antérieurement au Bouddhisme, l'enfer indien était une dépendance du palais du roi des morts. Comme ces châteaux qui, sous de somptueux dehors dissimulent d'affreux cachots, la demeure de Girika, image du palais de Yama, était d'aspect agréable bien qu'on y endurât de terribles supplices. On y entrait aisément, mais on n'en pouvait plus sortir. Ce trait vise également le séjour des morts tout entier et non uniquement l'enfer. La légende plonge ses racines dans le passé lointain où les dieux et les mânes étaient réunis sur le même domaine, les sages faisant bonne chère à la table du roi des morts, tandis que les méchants étaient torturés dans sa prison.

Par ailleurs, la légende de l'enfer d'Açoka traduit des conceptions très différentes de celles de l'époque védique. Primitivement la séparation était nette entre l'empire des vivants et celui des morts. Yama et Varuṇa qui régnaient sur les mânes étaient des dieux (1); les rois terrestres sont des hommes mortels. Sans doute on ne réussissait guère à imaginer un au-delà très différent du monde d'ici-bas, mais l'opposition des deux domaines n'en était pas moins parfaitement sentie. Dans la légende d'Açoka au contraire, la distinction n'est plus aussi absolue. Açoka, roi terrestre, est en même temps souverain de l'enfer. Ceci tient sans doute au caractère particulier de la royauté d'Açoka. Déjà l'épisode de la soumission des Nāga nous a fait entrevoir cette vérité : l'autorité du puissant Cakravartin est sans limite. Il commande en maître dans les airs, dans les

(1) Cf. OLDENBERG, *La religion védique*, p. 456. « Tu verras les deux rois qui font leurs délices du banquet des âmes, Yama et le dieu Varuṇa, dit-on au défunt dont on accomplit les obsèques (R. V. X, 14, 7) : Varuṇa sans doute à titre de souverain des dieux qui président aux espaces lumineux; peut-être aussi parce que sa fonction auguste est de connaître l'innocent du pécheur ».

profondeurs de la terre et sous les eaux. Il serait insuffisant de dire qu'il a les pouvoirs d'un dieu : de tout temps les dieux ont été conçus à l'image des rois. Mais tandis que les uns et les autres n'agissaient primitivement que dans un compartiment de l'univers ou présidaient à telle catégorie de phénomènes, le Cakravartin Açoka n'a point un domaine limité ni une activité spécialisée. Il est tout d'abord roi des hommes, puis, par le développement progressif de sa légende, il empiète de plus sur le terrain jusqu'alors réservé aux dieux; il tend proprement à devenir roi des dieux. Cette idée devait avoir une singulière fortune dans la littérature bouddhique et brahmanique. Il est possible qu'elle ait été inspirée aux bouddhistes par le développement parallèle de la légende du Buddha. Çakya-muni assimilé de bonne heure aux rois des rois, tendait en même temps à devenir supérieur aux dieux, et après avoir emprunté certains traits aux Cakravartin, pouvait leur céder en retour plusieurs aspects de sa personnalité propre.

Un autre élément original dans l'épisode de la « Prison agréable », c'est le caractère nettement moral des principaux personnages. Dans les conceptions antérieures au Bouddhisme, Yama n'est ni bon ni mauvais. Il accomplit sa fonction, qui est de punir les méchants, sans cruauté, avec l'impartialité d'un juge. Dans l'épisode de la « Prison agréable », Girika est un être mauvais; la cruauté est le fond même de sa nature; il se délecte à tourmenter les malheureux que le hasard ou les ordres du roi jettent dans ses cachots. Le maître de l'enfer n'est plus un juge; c'est un démon, si on prête à ce mot le sens d'esprit du mal.

Hors de l'Inde, il n'est pas besoin de chercher bien loin pour rencontrer des conceptions analogues. Dans l'Iran l'enfer est le séjour de la *druj*, une des personnifications de l'esprit du mal. Et comme pour marquer plus nettement la parenté des deux personnages, le démon indien se nomme Girika, « le montagnard ». Chez les Mazdéens, comme dans le

Bouddhisme tardif, l'enfer est localisé dans les monts qui bornent le monde. Le nom de Girika donné au gardien de l'enfer est un indice de nature à prouver que dès la rédaction de l'Açokav., les deux notions de montagne et d'enfer étaient associées dans l'Inde.

Au méchant Girika, geôlier de l'enfer, le récit de l'Açokav. oppose le vertueux Samudra. Chez ce personnage également, le caractère moral est clairement indiqué. Girika est un démon, tandis que Samudra est un saint; et si les pieux conteurs ont introduit Samudra dans le monde infernal, c'est pour montrer l'impuissance du démon en présence du saint et, après une courte lutte, le triomphe de ce dernier.

Sans doute, à entendre ces noms : Samudra, l'océan, et Girika, le montagnard, on est tenté de chercher à leur rivalité des explications naturalistes et plusieurs détails du récit ne laissent pas de favoriser une telle interprétation. Quand Samudra est jeté dans un chaudron plein d'impuretés, c'est en vain que les bourreaux allument au dessous de lui un grand feu. Il empêche la flamme de chauffer; il purifie la marmite infecte où il est plongé, et dans l'eau devenue limpide s'épanouit une fleur de lotus où il s'assied. On ne saurait exprimer plus clairement l'action purificatrice de l'eau et sa lutte victorieuse contre le feu qu'elle éteint. Ensuite, du chaudron où il était assis, Samudra s'élance dans les airs produisant tour à tour de la pluie et des flammes. La stance qu'il prononce avant son supplice semble également significative:

« ma nuit est passée; mon soleil s'est levé... »

A-yu-wang-tchouan, XXIV, 10 p. 3^b, col. 9

Samudra et Girika, dira-t-on, c'est l'eau opposée au feu, la lumière dissipant les ténèbres. Mais à considérer l'ensemble du récit, il apparaît bien que ces antithèses servent uniquement à mettre en relief la donnée essentielle de l'épisode : la lutte de l'ascète vertueux contre le cruel

démon. La lutte des éléments n'est ici qu'un symbole : elle illustre et traduit la lutte des forces morales. Par là encore la légende bouddhique s'apparente aux conceptions du dualisme mazdéen où la vie de l'univers se résume en un phénomène incessant : l'antagonisme du bien et du mal.

Il y aurait donc à la base de la légende de Samudra et Girika des éléments fort anciens : comme le palais où les rois védiques Yama et Varuṇa accueillaient les mânes, le séjour de Girika est une attrayante demeure qui renferme une chambre de torture. Dans l'Açokav., le mythe est devenu légende; le gardien de l'enfer est aux ordres du Cakravartin Açoka. D'autre part, la rivalité du bon Samudra et du méchant Girika fait tout l'intérêt du récit. Le feu et l'eau, la lumière et les ténèbres ne sont ici que des entités abstraites qui symbolisent la lutte du bien contre le mal.

On aboutit ainsi à des conceptions très voisines du Mazdéisme. Antérieurement au Bouddhisme, quand les mânes eurent réjoint les dieux dans la lumière, Yama et Varuṇa régnaient ensemble sur les morts sans qu'on imaginât entre eux aucune rivalité. Mais dans l'Iran, dès une époque ancienne, le ciel s'oppose absolument à l'enfer, le séjour des sages à celui des criminels. Ahura, le dieu lumineux, trône au quatrième ciel, le plus élevé et le plus glorieux; Anra Mainyu, le démon des ténèbres, demeure au quatrième enfer, le plus profond et le plus affreux. En accusant et en interprétant dans un sens moral l'opposition de Samudra et de Girika, le Bouddhisme s'est approché du dualisme iranien. Une autre analogie est saisissante. Dans les croyances mazdéennes, le bien doit triompher du mal; l'enfer sera détruit un jour. L'épisode de la « prison agréable » a un dénouement identique : après la conversion d'Açoka par Samudra, Girika est mis à mort et l'enfer est détruit.

*

*

*

Il reste à examiner un nouvel aspect du problème des influences iraniennes et à répondre en même temps à une objection possible. Si Samudra et Girika représentent le bien et le mal et que la lutte de ces deux principes ait pris une réelle importance pour des Bouddhistes, comment se fait-il que ces personnages tiennent si peu de place dans les Ecritures? Leur aventure n'est contée que dans les ouvrages du cycle d'Açoka. On est surpris de n'en point trouver ailleurs le récit.

La Geste d'Açoka ne fut rédigée, croyons-nous, qu'au début de la période de Kauçambī. A cette époque, la lutte du bien et du mal était déjà figurée, dans une autre légende beaucoup plus célèbre, par des personnages de premier plan. La rivalité du Buddha et de Mara le Très Mauvais a la même signification. Elle met aux prises le fondateur du Bouddhisme et un ancien dieu d'un rang élevé. Ni Samudra dont les origines mythiques étaient à peu près oubliées, ni surtout Girika, le bourreau hors-caste, n'avaient assez de prestige pour soutenir la comparaison avec Çakyamuni et Mara. Rédigée assez tard, et faisant double emploi avec un des principaux épisodes de la légende du Buddha, la rivalité de Samudra et de Girika ne pouvait être qu'un morceau d'une importance secondaire.

Ce n'est point ici le lieu de chercher comment le dieu Māra s'est transformé en un démon, chef des puissances mauvaises, ni par quel progrès il s'est trouvé mêlé aux aventures du Buddha-Cakravartin. Mais il est utile de relever une différence essentielle entre la défaite de Mara et celle de Girika. Dans l'Açokav., la lutte de Samudra et de son adversaire se termine par l'anéantissement de ce dernier. Açoka converti par le bhikṣu détruit la « Prison agréable ». La victoire du bien sur le mal est alors complète et définitive. Dans la légende du Buddha, Mara n'est pas réduit à l'impuissance. Son armée est mise en déroute devant l'arbre de Bodhi, mais il ne fait pas sa

soumission. Il reste l'adversaire du Buddha et regagne une partie de ses avantages le jour où il persuade Bhagavat d'entrer dans le Parinirvāṇa. Débarrassé de son rival, Māra devient alors un ennemi redoutable pour les disciples du grand docteur.

A l'époque où se fixa la biographie du Buddha, la lutte contre Māra n'avait point encore toute la signification morale qui devait s'y attacher par la suite. Il s'agissait surtout d'assimiler le Bhagavat aux grands rois de la légende. L'épopée du Cakravartin comporte nécessairement une lutte où le héros solaire triomphe de son adversaire ténébreux; mais ce triomphe, inspiré d'anciens mythes naturalistes, n'est pas plus définitif que la victoire quotidienne de la lumière sur l'obscurité. Plus tard, le progrès des idées morales fit attribuer à cette lutte une signification qu'à l'origine elle n'avait pas ou n'avait qu'à un degré moindre. Māra devint principalement l'esprit du mal. Il parut alors regrettable que le Buddha ne l'eût pas réduit pour toujours à l'impuissance. Mais la légende de Çākya-muni était fixée; on ne pouvait songer à en modifier les grandes lignes. Par contre, la légende d'Açoka n'était pas encore rédigée. Plus récente, plus souple, elle se plia aux tendances nouvelles. L'épisode de Girika et Samudra se termina sur la victoire définitive de ce dernier.

Cet essai fut imité. Girika n'était qu'un comparse, un personnage sans prestige. Ce que souhaitaient les âmes pieuses, c'était l'écrasement de Māra. L'auteur de l'Açokav. entreprit de traiter ce sujet et il y réussit pleinement. Dans son récit, comme on pouvait s'y attendre, l'honneur d'avoir soumis le Malin revient à Upagupta. Māra surpris pendant son sommeil et dompté par un charme irrésistible se soumet et se convertit. Désormais il ne tourmentera plus les disciples du Buddha.

Ce récit a dû être composé dans un temps où les dévots étaient fort occupés de Māra. Celui-ci intervient sans cesse dans la légende d'Upagupta, d'abord pour

empêcher le jeune homme d'embrasser la vie religieuse, puis pour tâcher de mettre obstacle à sa prédication. La large place faite au démon dans la légende d'Upagupta doit-elle être mise au compte des influences iraniennes qui s'exercèrent de bonne heure à Mathurā? Rien n'autorise absolument à l'affirmer. La signification morale de Mara, esprit du mal, opposé au Buddha bienfaisant, était probablement en germe dans les mythes naturalistes de la légende du Buddha. Toutefois, il est vraisemblable que le développement de cette notion fut favorisé par les influences mazdéennes. Ainsi s'expliqueraient les analogies que présentent, surtout à basse époque, le Mara bouddhique et l'Aîra Mainyu iranien.

Appendice.

Le supplice des Cinq Liens dans l'enfer bouddhique.

Le fragment du Bālapaṇḍita-sūtra inséré dans le Divyav. décrit les tortures infligées à ceux qui renaissent dans les enfers. Le dernier paragraphe est relatif au supplice des Cinq Liens. La traduction qu'en a donnée BURNOUF est à peu près inintelligible :

« Il y a des êtres, ô Religieux, qui renaissent dans les enfers. Les gardiens des enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, leur infligent le supplice qui consiste à être enchaîné en cinq endroits. Ces malheureux marchent avec leurs mains sur deux barres de fer ; ils marchent des deux pieds sur une barre de même métal ; ils marchent avec une barre de fer au travers du cœur ». (BURNOUF, *Introduction*, p. 367.)

On peut rétablir le sens au moyen des passages correspondants du Majjhima-nikāya pali et du Madhyama-āgama traduit en chinois.

Divyāvadāna p. 376	Bālapaṇḍita sūtaṃ n°129 Majjh. nikāya III, II, p.166	Tchong-a-han éd Tōk. XII, 7 p. 61 ^b col.7 et suiv.
... yān narakapālā grhitvā yomayyāṃ bhūmav adīptayāṃ pradīptayāṃ sam- prajvalitayāṃ ekaj- valibhūṭayāṃ utta- nakāṇ pratiṣṭhāpya	tam enaṃ, bhik- khave, nirayapālā pañcavidhabandha-	... les gardiens des enfes les saisissent, les jettent sur le sol formé de fer brûlant complètement en- flammé et leur in- fligent le supplice

pañcaviṣaṭabandha-	nan nama kara-	des Cinq Liens. Ils
nām karaṇām kara-	ṇaṃ karonti : tattam	leur enfoncent des
yanty, ubhayor has-	ayokhilaṃ hatthega-	pointes de fer dans
tayor āyasau kilau	menti, tattam ayo-	les deux mains et
kramanty, ubhayoh	khilaṃ dutiyehatthe	les deux pieds et
pādayor āyase kile	gamenti, tattam	en outre ils leur en-
kramanti madhye	ayokhilaṃ pade ga-	foncez une pointe
hṛdayasyāyasaṃ kī-	menti, tattam ayo-	de fer dans le ven-
laṃ kramanti . . .	khilaṃ dutiye pade	tre . . .
	gamenti, tattam ayo-	
	khilaṃ majjhe uras-	
	miṃ gamenti . . .	

Le damné est fixé au sol par cinq énormes clous ; d'où l'expression : supplice des Cinq Liens. Il faut corriger le texte du Divyāv. en employant deux fois la forme : *āyasau kilau* et non *kīlau* d'abord et *kīle* ensuite. Il faut peut-être aussi lire *pañcavidha* au lieu de *pañcaviṣaṭa*.

Krāmati signifie effectivement : marcher, mais il n'est pas douteux que ce soit ici un causatif irrégulier pour *krāmayati*. C'est ce qui a causé l'erreur de BURNOUF.

On observera l'emploi fréquent des formes duelles dans le passage du Balapaṇḍita sanskrit, comme l'attestent la citation du Divyāv. et même la traduction chinoise. Au contraire, l'emploi de ces formes est évité dans le texte pali correspondant.

Chapitre septième.

Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi.

Au début de l'Introduction, nous avons tracé schématiquement la route suivie par les missionnaires bouddhiques dans la direction du Nord-Ouest. Nous avons montré la foi nouvelle gagnant de proche en proche, s'implantant d'abord à Mathurā puis dans la vallée de l'Indus. À ne considérer que l'ensemble des faits, c'est bien là, ce semble, la courbe générale de l'évolution. Mais dans le détail, la réalité dut être plus complexe. Il s'en faut que la force d'expansion du Bouddhisme se soit toujours manifestée sans défaillance et sans arrêt. Il arrivait qu'après s'être établis dans une contrée, les religieux en fussent chassés par une révolution locale ou par l'invasion étrangère. De nouveaux efforts étaient alors nécessaires pour reprendre ce qui avait été conquis une première fois. Nulle part, ces alternatives d'avance et de recul ne furent plus fréquentes que dans les régions du Nord-Ouest où, depuis la mort d'Alexandre jusqu'au commencement de notre ère, la situation politique fut souvent troublée. Plus d'une fois sans doute, les monastères furent pillés et les religieux dispersés par des hordes descendues de la Haute Asie. A peine fixés, les conquérants subissaient l'ascendant des vaincus; les croyances religieuses des envahisseurs se mêlaient à celles des Indiens. Les moines profitaient de l'accalmie pour relever les ruines des stupa et des monastères; mais une nouvelle invasion anéantissait le fruit de leurs efforts. Jusqu'au règne de Kaniska, la situation reste indécise. La fondation de l'empire indo-scythe rétablit l'ordre et la paix, et dès lors c'est toute l'Asie qui s'ouvre à l'activité des missionnaires.

Pendant les invasions, que devint l'église de Mathurā? Menacés par des hordes venues du nord-ouest, les religieux cherchaient naturellement refuge au sud et à l'est. Kauçāmbī était un abri sûr; les monastères y étaient nombreux. On va voir qu'un grand nombre de fugitifs durent y trouver un asile. Le récit de la Destruction de la Loi inséré dans plusieurs recensions de l'Açokāv. fournit en effet sur cette période des indications précieuses.

La prédiction du Buddha relative à la fin de la Loi fait partie de deux recensions de l'Açokāv. Dans A.W. Tch. elle suit immédiatement le chapitre sur les conversions opérées par Upagupta. Au chapitre 25 du Tsa-a-han-king elle précède l'avadana du don de la moitié d'Amalaka. En outre, une prédiction analogue se retrouve dans le Mahāmāyā-sūtra dont une traduction chinoise a été effectuée par *Than-king* (Nanjio n° 382). Dans ces trois rédactions, le fond du récit est le même : c'est à Kauçāmbī, le jour de l'*uposatha* qu'une rixe sanglante entre des religieux provoquera la ruine de la Loi. Mais tandis que les deux textes insérés dans des recensions de l'Açokāv. remontent probablement à l'époque des invasions, le troisième paraît beaucoup plus récent.

Dans A.W. Tch. le Buddha dit au *devarāja* du Nord : « Dans les temps à venir, trois rois cruels paraîtront : le premier nommé Çaka, le second nommé Yavana, le troisième nommé Pahlava. Ils persécuteront le peuple et détruiront la Loi du Buddha » (Cf. Tok. XXIV, 10, p. 25^a). Dans le Tsa-a-han, les rois cruels sont au nombre de quatre : à l'ouest le roi Pahlava, au nord le roi Yavana, au sud le roi Çaka et à l'est le roi Tukhara (Tripit. éd. Tok. XIII, 3, p. 49^a, col. 5). L'identité de ces conquérants n'est pas douteuse : des chefs Çaka ou Seythes ont régné à Mathurā; les Yavana sont les Grecs, et les Pahlava sont les Parthes. A ces trois peuples, le Tsa-a-han joint les Tukhara, c'est-à-dire les Yue-tche (cf. *Les Seize arhat* . . . p. 272). En fait, les invasions des Indo-grecs, des Çaka et des Parthes

ont précédé celle des Yue-tche. Ceux-ci, chassés par les Hiong-nou, refoulèrent devant eux des tribus Çaka et Parthes qui submergèrent le nord de l'Inde et furent enfin recouvertes par le flot des Yue-tche. La prédiction de l'A.W. Tch. qui note uniquement les premières vagues d'invasion est donc probablement antérieure à celle du Tsa-a-han qui connaît les Yue-tche.

Dans l'Açokāv., le Buddha prédit que sa Loi durera mille ans. Dans le Mahamāya-sūtra, il fixe un terme plus éloigné : quinze cents ans après son Parinirvāṇa. Ces quinze siècles seront marqués, après la disparition de Maha-Kaśyapa et d'Ānanda, par l'apostolat de sept patriarches qui paraîtront successivement à des intervalles d'un siècle; le premier des sept, Upagupta, convertira le roi Açoka; le dernier, Nāgārjuna, vivra 700 ans après le Parinirvāṇa du Buddha. La rédaction du Mahamāya-sūtra est donc postérieure à Nāgārjuna. Cette donnée certaine peut être précisée par des déductions simplement probables. Le sixième patriarche est Aśvaghōṣa qui viendra 600 ans après le Parinirvāṇa. On sait que ce grand poète vécut pendant ou après le règne de Kaniṣka puisque ce roi est nommé dans ses écrits (cf. *Sūtrālaṅkāra* trad. HUBER, p. 80 et 158). Si Nāgārjuna fut séparé de son prédécesseur par un intervalle de cent années, il vécut au plus tôt pendant le deuxième siècle de notre ère (1). D'autre part, tandis que d'après l'Açokāv. la Loi doit durer mille ans, l'auteur du Mahamāya-sūtra proroge de cinq cents ans la réalisation de la prophétie. Il est probable que ce changement ne lui aurait pas paru nécessaire s'il n'avait eu conscience de vivre plus de mille ans après le Parinirvāṇa et par conséquent plus de trois siècles après Nāgārjuna. En d'autres termes, l'auteur du Mahamāya-

(1) D'autres traditions font vivre Nāgārjuna au temps du roi Çātavāhana, ce qui nous ramène également aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

sūtra aurait reculé la date de la fin de la Loi parce que, croyant écoulé le millénaire dont parlent les textes anciens, il jugeait indispensable de mettre la parole du Buddha d'accord avec les faits. On peut donc admettre que cet écrivain vivait, ou croyait vivre trois cents ans après Nagarjuna, c'est-à-dire au plus tôt pendant le V^e siècle de notre ère. Le Mahāmāyā-sūtra ayant été traduit en chinois entre 550 et 570, sa rédaction n'est probablement pas antérieure à l'an 400 ni postérieure à 550.

Si on néglige ce texte tardif, il reste deux prophéties plus anciennes incorporées l'une dans l'A. W. Tch. et l'autre dans le Tsa-a-han. La seconde est la reproduction à peu près exacte de la première, à cela près qu'elle mentionne les Yue-tche. Ce détail « nous ramène à la période qui suit la naissance du Christ » (*Les Seize Arhat*... p. 272). La prophétie de l'A. W. Tch. qui note les invasions scythes et parthes mais ignore les Yue-tche doit avoir été rédigée entre le début des invasions et la fondation de l'empire des Kouchans, c'est-à-dire approximativement pendant le premier siècle avant notre ère.

Ce morceau faisait-il partie de l'Açokav. primitif, ou bien y a-t-il été ajouté? La première alternative est exclue pour plusieurs raisons. Pour l'auteur de l'Açokav. la philosophie de l'histoire peut se résumer ainsi : les patriarches ont préparé la venue d'Upagupta qui, par son pouvoir surnaturel et ses innombrables conversions assure le triomphe du Bien sur l'Esprit du Mal. Sans doute la Loi ne doit pas durer plus de mille ans, mais sa destruction est un événement éloigné qui ne cause pas encore aux fidèles une crainte très vive. Pour l'auteur de la prophétie de l'A. W. Tch. les pires calamités sont proches. Déjà des rois cruels menacent l'Eglise. Elle va bientôt succomber sous les coups de ses ennemis et par la faute de ses membres. On ne peut imaginer des dispositions d'esprit plus radicalement opposées. Ce n'est pas le même écrivain qui a rédigé la glorieuse légende d'Upagupta et la sombre

Apocalypse annexée à l'A. W. Tch. L'une a dû être rédigée pendant que la Doctrine faisait de rapides progrès au nord et au sud, l'autre tandis que les Barbares menaçaient de tout détruire.

Cette apparence est confirmée par d'autres faits. La relation du Concile dans l'A. W. Tch. est précédée d'un court récit du Parinirvāṇa de Çakyamuni. Avant de s'éteindre, le Buddha convoque Çakra et les quatre *deva-rāja*. Il leur prescrit de veiller sur sa Loi, mais ne fait aucune allusion aux circonstances de sa ruine. Un peu plus loin, après la fin du maître, Çakra s'adressant à Vaiçramaṇa lui annonce la venue de trois rois cruels qui détruiront la Loi du Buddha. Enfin, dans l'avant-dernier chapitre de l'A. W. Tch. que nous tenons pour une addition et qui manque en fait à l'A. W. K., le Buddha prédit longuement, en présence des *devaraja* les troubles qui accompagneront la ruine de la Doctrine. Ainsi, au milieu de l'A. W. Tch., la destruction de la Loi dont le Maître n'a point parlé est annoncée en quelques mots par Çakra. Vers la fin de l'ouvrage, la même prophétie beaucoup plus développée est placée dans la bouche du Buddha lui-même. Si l'A. W. Tch. était tout-entier du même auteur, on n'y relèverait pas de telles incohérences. La longue prophétie qui manque à l'A. W. K. a dû être annexée à l'Açokāv. pendant la période des invasions; et les quelques mots prononcés par Çakra après le Parinirvāṇa de Çakyamuni sont probablement une interpolation destinée à rendre authentique la même prophétie apocryphe, en la notant dans une Relation du Concile qui avait la valeur d'un texte canonique.

Cette interpolation paraît un peu plus ancienne que l'avant-dernier chapitre de l'A. W. Tch. Elle remonte apparemment au temps où la prophétie avait déjà cours dans la masse des fidèles, mais où les écrivains sacrés se faisaient encore scrupule de l'attribuer au Buddha. Les clercs n'ignoraient pas que dans les anciens Parinirvāṇa-

sutra, le Buddha ne prédit ni la destinée de la Loi ni les invasions des Barbares. Avant de se décider à enregistrer la prophétie comme étant la parole du Maître, ils se bornèrent à la mettre au compte de Çakra. Cette innovation timide est déjà réalisée dans l'A. W. K., tandis que la prophétie développée manque à cette ancienne recension.

Bref, on peut se représenter les choses de la manière suivante : a) Au début de la période des invasions, les maux qui menacent l'Eglise, font l'objet d'une prophétie que les clercs reproduisent d'abord brièvement sous le nom de Çakra, roi des dieux (relation du Concile dans A. W. K. et A. W. Tch.). b) Cette prophétie devient rapidement si populaire que les écrivains se décident à l'enregistrer en détail en l'attribuant au Buddha (avant-dernier chapitre de A. W. Tch.). c) Enfin, après l'invasion des Yue-tche, on complète la liste des rois barbares par la mention des Kouchans (Tsa-a-han-king).

Ces déductions ont un corollaire important en ce qui concerne la date de l'Açokāv. Nous savons déjà que l'auteur de cet ouvrage utilisait une première rédaction de la légende d'Açoka postérieure à la mort de Puṣyamitra (environ 150 av. J.-C.). Il écrivait d'autre part avant la période des invasions et celle-ci paraît s'ouvrir au début du premier siècle avant notre ère (1). On ne s'éloignera donc pas beaucoup de la vérité en admettant que l'Açokāv. fut composé entre les années 150 et 100 av. J.-C.

La première de ces dates évoque de grands faits de l'histoire politique et littéraire : la fondation de l'empire de Ménandre et la rédaction du Commentaire de Patañjali. Bien que sur ces événements capitaux on soit réduit aux conjectures, il semble que, vers 155, le roi indo-grec

(1) Tel est l'avis de la majorité des historiens. Sir JOHN MARSHALL, l'éminent archéologue, admet, paraît-il, que le début des invasions doit être rapporté à une date ultérieure, mais l'ouvrage où il doit établir cette théorie n'est point encore parvenu en Europe.

Ménandre descend dans le bassin du Gange, entre à Mathura et pose les fondements d'un vaste empire s'étendant depuis le port de Barygaza jusqu'aux frontières du Magadha. Nous ne pouvons pas affirmer qu'il se convertit au Bouddhisme; au moins fut-il tolérant et à cet égard la politique de cet étranger s'oppose à celle du brahmane Puṣyamitra. La répartition de ses monnaies et le respect qui s'attache à son nom dans les Ecritures donnent à penser que, sous son règne, les relations commerciales furent actives entre la vallée de l'Indus et le reste de ses Etats et que parallèlement la propagande bouddhique reçut une impulsion nouvelle. Dans le même temps, Patañjali commentait Paṇini et l'activité de ce grammairien est l'indice d'une renaissance des lettres sanskrites. L'heure était donc favorable à l'éclosion d'œuvres nouvelles. Protégés par un prince d'autant plus tolérant qu'il était étranger, les moines bouddhistes s'enhardirent à rédiger les Ecritures dans la langue sacrée des brahmanes. Ils créèrent une littérature religieuse en sanskrit dont l'Açokav. fut un des principaux chefs-d'œuvre (1).

*

*

*

D'après les diverses recensions de l'Açokav., le Buddha, peu de temps avant sa fin, aurait confié la garde de sa Loi à Maha-Kaṣyapa, à Çakra et aux quatre *devarāja*. En agissant ainsi, son intention était d'assurer la pérennité de sa doctrine. Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi est intimement lié à celui des traditions concernant les gardiens humains ou célestes chargés de la maintenir.

Il y a lieu de distinguer le rôle de Maha-Kaṣyapa comme Patriarche et comme Arhat Protecteur de la Loi. Patriarche, il succède au Buddha, garde et rassemble ses

(1) Plus tard, la littérature profane en sanskrit se développera dans des circonstances analogues (voir SYLVAIN LÉVI, *Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas* dans *Journ. As.* 1902).

préceptes et est bientôt remplacé par Ānanda. En tant que Protecteur de la Loi, son action se poursuit pendant des siècles; couché dans la montagne Kukkuṭapāda, il continue de veiller sur la doctrine. Il semble que, de ces deux notions, la seconde soit postérieure à la première.

Dans un sūtra de l'Ekottara-āgama qui compte parmi « les six livres maitreyens », le Bhagavat dit à Kācyaapa : « Le Tathagata maintenant a quatre grands ṣravaka qui sont capables d'exercer la charge de l'apostolat et de la conversion. Leur sagesse est illimitée, leurs vertus sont au complet. Qui sont ces quatre? Ce sont : le bhikṣu Mahā-Kācyaapa, le bhikṣu Kuṇḍopadhāniya, le bhikṣu Piṇḍola et le bhikṣu Rāhula. Vous autres, les quatre grands ṣravaka, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā-Kācyaapa! vous aussi, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa » (Cf. Tōk., XII, 3, 34^b, col. 9; *ibid.* IV, 5, 48^b, col. 5, traduit dans *Les Seize Arhat*, p. 53). De même dans la *Āṣṭaśāstrikā*, Āṣṭaśāstri dit au Buddha : « Comment se fait-il, ô Tathagata, que vous ayez dit à Śakra Devendra et aux quatre Rois Célestes : Je vais sous peu entrer dans le Nirvāṇa. Vous autres, chacun dans votre région, protégez et maintenez ma Loi. Après que j'aurai quitté le monde, les quatre grands bhikṣu, Mahā-Kācyaapa, Piṇḍola, Kuṇḍopadhāniya et Rāhula resteront sans entrer dans le Nirvāṇa; ils répandront et feront pénétrer ma Loi ». (Cf. Tōk. XVII, 10, 20^a, traduit dans *Les Seize Arhat*, p. 54).

Ces deux textes sont plus évolués que l'A.W.K. et l'A.W.Teh. Dans l'Açokav. le Buddha près de s'éteindre confie le dépôt de sa Loi à Mahā-Kācyaapa, à Śakra et aux quatre *devarāja*. Dans le sūtra de l'Ekottara-āgama et la *Āṣṭaśāstrikā*, les Arhat Protecteurs de la Loi sont au nombre de quatre, en sorte que chaque région de l'espace est gardée simultanément par un Arhat et par un Roi Céleste. Tous ces textes ont ceci de commun que

Kāçyapa devenu vieux n'entre point dans le Parinirvāṇa; couché dans la montagne Pied du Coq, il doit y attendre la venue de Maitreya. On peut faire l'histoire de cette conception sans sortir de l'Ecole Sarvastivādin.

Dans le Vinaya des Mūla-Sv. où la vie de Mahā-Kāçyapa est le sujet d'un récit très archaïque, le premier des patriarches ne reste en fonctions que pendant un petit nombre d'années. Parvenu au terme de sa vie, il entre dans le Parinirvāṇa. Toutefois sa dépouille ne doit pas être détruite. Couvert de l'habit *pāṃçukūla* qui lui fut donné par le Bhagavat et caché dans les profondeurs de la montagne Pied du Coq, son corps doit durer jusqu'à l'arrivée de Maitreya sur la terre (cf. *Journ. As.* 1914, II, p. 524—526). La suite du récit ne s'accorde pas complètement avec le début. Ānanda prédit en ces termes au roi Ajataśatru la venue de Maitreya : « Ce Bhagavat prenant la *saṃghāṭī* de Kāçyapa la montrera à la foule des disciples (en disant) : Voici la *saṃghāṭī* qui a été donnée par le Buddha (le parfaitement éveillé) Çakyamuni (*ibid.* p. 257). Un peu plus haut il n'était question que du *pāṃçukūla* donnée par le Buddha et ce détail était conforme aux textes canoniques d'après lesquels Mahā-Kāçyapa récemment converti aurait donné au Buddha son riche vêtement et aurait reçu en échange le *pāṃçukūla* de Çakyamuni (Cf. *Tsa-a-han*, Tōk. XIII, 4, p. 40^b). Le *pāṃçukūla* était un vêtement grossier fait de haillons ramassés à terre. La *saṃghāṭī* du Buddha était faite d'étoffe précieuse. Le récit archaïque du Vinaya semble avoir été retouché par un compilateur qui, pour relever le prestige de Kāçyapa aurait remplacé *pāṃçukūla* par *saṃghāṭī* dans la prédiction d'Ānanda. Cette apparence est confirmée par l'analyse du texte correspondant de l'Açokāv.

Dans l'A. W. K. le Parinirvāṇa de Mahā-Kāçyapa est raconté de la même manière que dans le Vin. des Mūla-Sv. Ānanda prédit que le Buddha Maitreya fera voir à ses disciples le corps, le *pāṃçukūla* et la *saṃghāṭī* de

Maha-Kaçyapa et leur dira : « Ceci est la *saṃghāṭi* du Bhagavat Çakyamuni ». L'innovation est la même que dans le Vin. des Mūla-Sv.; toutefois la mention de la *saṃghāṭi* n'exclut pas celle du *pāṇçukūla* (Tōk. XXIV, 10, 50^a, col. 6).

Dans l'A. W. Tch., Maha-Kaçyapa, vieux et décrépît, manifeste d'abord l'intention d'entrer dans le Parinirvāṇa. Puis il s'assied au sommet du mont Pied-du-Coq et fait cette réflexion : « Maintenant mon corps que voici est revêtu de l'habit *pāṇçukūla* que m'a donné le Buddha. Je tiens mon bol dans ma main. Que jusqu'au jour où Maitreya descendra sur la terre, ils ne tombent point en pourriture, pour que les disciples de Maitreya voient mon corps et conçoivent des sentiments d'aversion et de dégoût ! » Tous ces traits sont conformes aux récits archaïques de V. M. S. et de l'A. W. K. Mais ce qui suit est très différent. Le patriarche n'entre point dans le Parinirvāṇa; ce qui le prouve, c'est qu'au jour où viendra Maitreya, Mahā-Kaçyapa, le corps conservé par l'extase, « bondira dans l'espace et manifestera les dix-huit transformations et il transformera son corps en un corps immense. Alors Maitreya, retirant la *saṃghāṭi* du Buddha Çakyamuni qui recouvrait Kaçyapa, manifestera ses transformations merveilleuses. Les 9.600.000 çramaṇa, voyant que dans ce petit corps brillent les vertus de la Voie et que les pénétrations surnaturelles y sont parfaites, seront profondément honteux . . . » Entre le début et la fin du récit, le contraste est saisissant. Tout d'abord le patriarche, couvert du *pāṇçukūla* du Buddha, veut entrer dans le Parinirvāṇa et souhaite qu'en voyant son corps « infect » les disciples de Maitreya ressentent du dégoût. Plus loin, il est revêtu de la *saṃghāṭi* du Buddha; il reste plongé dans l'extase sans entrer dans le Parinirvāṇa et les disciples de Maitreya, au lieu d'éprouver du dégoût en sa présence voient briller dans son corps les vertus de la Voie. La première partie reproduit les textes anciens où Kaçyapa n'était

encore qu'un Patriarche; la suite nous le montre élevé au rang de Protecteur de la Loi. Les récits du V. M. S., de l'A. W. K., et le début du texte correspondant de l'A. W. Tch. sont encore au niveau des anciennes croyances; la fin du texte de l'A. W. Tch., la *Çāripūtraparipṛcchā* et le sūtra « maitreyen » de l'Ekottara-āgama appartiennent à une nouvelle couche traditionnelle. V. M. S., A. W. K. et A. W. Tch. sont des productions de l'Ecole Sarvāstivādin. Il apparaît que, dans cette secte, le développement de la tradition a été dominé de bonne heure par la croyance messianique au futur Buddha, Maitreya. Que trouvons-nous en regard dans l'Ecole de Kauçāmbī?

Dans le *Sutta-nipāta* pali, le futur Sauveur a une physionomie très effacée si, comme il est probable, le disciple Tissametteya du 3^e sutta du Pārāyaṇa est le Bodhisattva Maitreya. En outre une prophétie de Çākya-muni relative au futur Buddha se retrouve à la fois au 6^e sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois et au 26^e sutta du Dīgha-nikāya pali; mais tandis que le texte pali est sobre de détails sur Maitreya et ses actes, le même sujet est largement développé dans le Dīrgha-āgama (cf. PÉRI, compte-rendu de MATSUMOTO dans *B. E. F. E.-O.* XI, p. 455). L'histoire du roi Cakravartin Çāṅkha et du Buddha Maitreya est également racontée dans le 66^e sūtra du Madhyama-āgama traduit en chinois; mais ce texte manque dans la collection du Majjhima-nikāya pali (cf. *Journ. As.* 1919, II p. 425—428). Ces indications suffisent à montrer que les croyances messianiques ne tiennent pas une grande place dans le Canon pali. Le développement des idées religieuses relatives à Maitreya est un trait caractéristique de l'Ecole Sarvastivādin et des sectes du Grand Véhicule. Les Sthavira n'ont suivi ce mouvement que de loin et sans enthousiasme.

Mahā-Kācyapa, dont la légende est intimement liée à celle de Maitreya chez les Sarvastivādin, ne joue pas un aussi grand rôle chez les Sthavira. Pour ceux-ci, Upāli

est le premier des patriarches. Mahā-Kaṣyapa n'ayant pas reçu du Buddha l'héritage de la doctrine, n'est pas devenu comme dans l'Açokāv. le grand Arhat Protecteur de la Loi. A Kauṣambī, cette charge est assumée de bonne heure par un saint local, Piṇḍola ; on l'a vu par l'analyse de l'Açokasūt.

Ainsi, dès le principe, les deux Ecoles s'opposent nettement en ce qui concerne les idées eschatologiques : à Mathura, Mahā-Kaṣyapa, le premier patriarche, devient Protecteur de la Loi et comme tel il reste dans le monde jusqu'à la venue de Maitreya ; à Kauṣambī, c'est Piṇḍola qui exerce cette fonction, mais sans que sa légende ait aucun lien avec celle du futur Buddha.

Dès lors, il apparaît que les textes tardifs du Tripitaka chinois : sūtra maitreyen de l'Ekottara-āgama et *Āri-putrapariṣeṣā* procèdent également des deux traditions rivales ; à ce stade, Kaṣyapa et Piṇḍola gardent la Loi côte à côte en même temps que deux comparses : Kuṇḍopadhiya et Rāhula qui leur sont adjoints pour la symétrie. Le caractère hybride de ces textes se manifeste encore d'une autre manière : d'après l'A. W. Tch., Mahā-Kaṣyapa doit demeurer dans le monde jusqu'à la venue de Maitreya ; dans l'Açokasūt., Piṇḍola est tenu de ne point entrer dans le Parinirvāṇa jusqu'à l'extinction de la Loi. Cette différence n'est pas complètement effacée dans le sūtra maitreyen de l'Ekottara-āgama. Le Buddha dit : « Vous autres, les quatre grands cāvakas, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā-Kaṣyapa ! vous non plus, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa ». L'injonction particulière adressée à Kaṣyapa sous-entend que ce disciple ne doit point avoir le même sort que ses compagnons. Ici, comme dans les sources plus anciennes, l'exil de Kaṣyapa et celui de Piṇḍola ont des termes différents : le premier doit attendre la venue du futur Messie ; Piṇḍola et les

deux autres *grāvaka* ne sont tenus de veiller que jusqu'à l'extinction de la Loi.

A combien d'années la durée de la Loi était-elle fixée tout d'abord? Dans l'*Açokāv.* comme dans un grand nombre d'autres textes (1), la Loi doit s'éteindre après un millénaire. Ailleurs, sa durée prévue est de cinq cents ans. On va voir que la première de ces opinions est la plus ancienne et sans doute aussi la plus répandue.

Dans le *Vin. des Mula-Sv.*, au récit du Premier Concile, *Mahā-Kāṣyapa* blâme *Ānanda* d'avoir intercédé auprès du Maître en faveur de *Maha-Prajāpatī* lorsque celle-ci voulut entrer en religion. Si les femmes n'avaient point été autorisées à sortir du monde, le Loi aurait subsisté longtemps. Sa durée a été limitée à dix siècles parce que le Maître a consenti à donner aux femmes l'ordination (*Tōk.* XVII, 2, p. 90^a). La même faute, suivie des mêmes conséquences, est reprochée à *Ānanda* dans plusieurs autres récits du Premier Concile, notamment dans la Recension de *Kāṣyapa* (*Tōk.* XXIV, 8, p. 36^b), dans la Relation sur la Compilation des Trois *Piṭaka* (*Tōk.* XXIV, 8, p. 33^b) et dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* (*Tōk.* XXIV, 4, p. 51^b). Mais le *P'i-ni-mou-king* présente une variante instructive. Après avoir énuméré les multiples inconvénients de l'institution des nonnes, *Kāṣyapa* ajoute : « Si les femmes ne pouvaient sortir du monde, la Loi exacte du Buddha subsisterait pendant mille années. Maintenant, (sa durée) est réduite à cinq cents ans . . . » Et un peu plus loin, il reedit en vers : « La Loi exacte devait demeurer ici-bas pendant un millénaire complet. Cinq cents ans ont été retranchés . . . » (*Tōk.* XVII, 9, p. 15^a). Ainsi la plupart des textes assignent à la Loi une durée de mille ans, et

(1) Par ex. le *Sūtra prononcé par le Buddha avant d'entrer dans le Nirvāṇa* touchant la durée de la Loi (*Nanjio* 123; *Tōk.*, XIII, 10, p. 114^b—116^a) et le *Sūtra du Parinirvāṇa de la mère du Buddha* (*Nanjio* 651; *Tōk.* XII, 4, p. 40).

le *P'i-ni-mou-king*, qui la limite à cinq siècles, laisse entendre qu'elle était primitivement du double. Il est permis de penser qu'il fut un temps où la croyance au millénaire était générale dans l'Eglise. (1)

Chez les Sarvastivādin, cette notion s'exprime déjà dans l'A. W. K.; on la suit dans l'A. W. Tch., dans le Tsa-a-han, et jusque dans le Vin. des Mūla-Sv. Elle paraît donc avoir traversé sans modification la période de Mathurā et celle du Cachemire. Mais c'est là peut-être une apparence trompeuse et il ne faut pas toujours conclure de la permanence des formules à la fixité des représentations. Les écrivains qui rédigerent les prophéties apocalyptiques de l'A. W. Tch. et du Tsa-a-han étaient convaincus d'assister au déclin de la Loi; les troubles politiques qui bouleversaient le nord de l'Inde étaient à leurs yeux les signes précurseurs de la destruction de la doctrine. Or le Parinirvāṇa de Çakyamuni ne leur semblait pas fort éloigné. Sans doute, les systèmes chronologiques ont beaucoup varié dans l'Eglise; mais on peut admettre que les écrivains d'une même école étaient à peu près d'accord sur l'évaluation des périodes historiques. D'après le Vin. des Mūla-Sv, Açoka aurait régné cent ans après le Parinirvāṇa du Maître et Kaniṣka 400 cents ans après le même évènement. Dans l'Açokav., Açoka règne également un siècle après le Buddha. Le visionnaire qui rédigea la prophétie annexée à l'A. W. Tch., et qui vivait apparemment avant l'invasion des Yue-tche, ne devait pas avoir conscience d'être séparé du Buddha par

(1) La croyance à la fin de la Loi au bout d'un demi-millénaire paraît être à la base de divers systèmes chronologiques très évolués où la durée du Dharma est fixée à plusieurs fois cinq cents ans. C'est ainsi que dans *Cullavagga* X, 1, 6, cette durée est de 5000 ans (500×10). Dans la traduction chinoise du *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (Nanjio 61) les périodes successives qui marquent la décadence de la Loi sont de cinq cents ans chacune (cf. *Vajracchedik* trad. M. MÜLLER, S. B. E. XLIX p. 115, note 3).

un intervalle de plus de quatre siècles. Et puisque la fin de la Loi lui paraissait proche, c'est que sa foi dans la prophétie du millénaire était ébranlée par les événements. Cette conclusion ne semblera pas exagérée si on observe qu'en fait certains écrivains, tel l'auteur du *P'i-ni-mou-king*, n'ont pas craint de rompre avec la tradition en proclamant que la durée de la Loi était raccourcie de moitié.

Plus tard, lorsque l'orage fut dissipé et que la conversion de Kaniska rendit l'espérance aux fidèles, l'antique prophétie du millénaire cessa d'être suspectée; la Loi était sortie victorieuse de l'épreuve des invasions; on ne douta pas qu'elle dût se maintenir encore pendant longtemps. Puis, dix siècles s'étant écoulés sans amener de catastrophe, on recula d'un demi-millénaire la réalisation de la prophétie. Pour l'auteur du *Mahāmāyā-sūtra*, la Loi doit s'éteindre 1500 ans après le Parinirvāṇa de Çākya-muni. Enfin, quand le Bouddhisme parut définitivement implanté chez les Turcs et les Chinois, les idées eschatologiques prirent un nouveau tour. La Loi pouvait disparaître dans l'Inde, mais non plus chez les autres peuples. Elle devait avoir le même sort que le bol sacré du Buddha. Brisé dans l'Inde par le roi brutal Mihirakula, ce vase se dirigera vers les régions septentrionales. Les créatures de ces contrées lui feront toute sorte d'offrandes et, par la force du Buddha, son *pātra* brisé « redeviendra de lui-même tel qu'il était d'abord, sans aucune différence » (SYLVAIN LÉVI, *Notes chinoises sur l'Inde*, dans *B. E. F. E.-O.* VI, p. 46 et suiv.).

D'où vient la notion du millénaire? On conçoit que, dans telles circonstances historiques, ce délai, une fois admis, ait été raccourci ou prolongé. Il est plus difficile d'imaginer pourquoi des hommes convaincus de l'excellence de la doctrine, crurent qu'elle disparaîtrait au bout de dix siècles. Sans doute une persécution religieuse comme celle de Puṣyamitra put contribuer à répandre cette opi-

nion que la Loi devait succomber sous les attaques des impies. En fait, la notion de la fin de la Loi apparaît d'abord, associée au nom de Piṇḍola, dans l'Açokasūt, qui semble avoir été rédigé à Kauçambī, peu après la mort du premier Çuṅga. Mais pourquoi crut-on de bonne heure que la Loi durerait mille ans? Une persécution devait suggérer l'idée que la ruine de la religion était imminente. Pourquoi choisit-on une date éloignée, distante de plusieurs siècles? Faute de trouver dans le Bouddhisme primitif ou dans les circonstances de son développement l'explication de la croyance au millénaire, il nous faut la chercher ailleurs.

* * *

Dans les Ecritures mazdéennes, l'idée s'exprime à mainte reprise que la durée de notre monde est limitée. Le fait capital de l'histoire, c'est la lutte d'Ahura Mazda contre Anra Mainyu. Le monde finira ou plutôt sera renouvelé par la ruine du Mal, la destruction de l'enfer et le triomphe d'Ahura. La victoire du Bien sera due aux efforts des hommes pieux, les *saošyant*, ayant à leur tête le héros qui les personnifie tous, le Sauveur, *Saošyant*. Ces personnages sont déjà mentionnés dans les Gathā de l'Avesta. Leur caractère apocalyptique ressort nettement de la forme même du mot *saošyant* qui est un participe futur.

A la fin du monde paraîtront Saošyant et ses auxiliaires. Ils anéantiront les méchants. « Par son regard, Saošyant donnera l'immortalité à tout le monde du corps » (Yašt XIX, 95). Alors le métal brûlant purifiera la terre et détruira l'enfer. Les montagnes qui entourent le monde s'effondreront et disparaîtront; la terre sera semblable à une immense plaine.

Ces événements seront préparés par une amélioration progressive de la race humaine. Pendant le temps qui précédera la fin du monde, celui-ci se spiritualisera; les

hommes n'auront plus besoin de nourriture et leur corps ne projettera plus d'ombre. Ces idées sont très anciennes; elles étaient déjà consignées dans les écrits de Théopompe (IV^e siècle av. J.-C.), d'où elles passèrent chez Plutarque (Cf. SÖDERBLOM, p. 254).

Un autre élément caractéristique dans les conceptions religieuses des Mazdéens est la division de l'histoire du monde en périodes de mille années. Ces époques successives sont au nombre de douze; un héros mythique ou légendaire préside à la plupart d'entre elles. Le règne heureux de Yima dura mille années (*Yašt* XVII, 30). Zaratoustra parut au début du dixième millénaire. Cette chronologie est surtout connue par le *Dīnkard* et le *Bundahiš*. Il est difficile de dire à quelle époque elle s'ordonna dans un système cohérent. La notion du millénaire sur laquelle elle repose est en tout cas fort ancienne.

L'auteur du *Bahman Yašt* attend « une courte domination du mal à la fin du millénaire de Zaratoustra » (WEST, *Pahlavi Texts* I, p. LV). Ce thème est longuement développé dans la littérature pehlie. Plus les textes sont récents, plus sombre est le tableau des calamités qui marquent le dernier hiver du millénaire de Zaratoustra (Cf. SÖDERBLOM, p. 272 et suiv.).

Il semble que l'eschatologie avestique comprenait deux éléments distincts : d'une part, pendant le temps qui précédera la fin du monde, la race humaine s'améliorera et ses progrès seront couronnés par la venue des *Saošyants*; d'autre part, Zaratoustra préside à une période de mille ans dont la fin sera marquée par des désordres et par la domination du mal. Dans la littérature pehlie, la description de ces troubles retient particulièrement l'attention. Effrayés par les malheurs qui accablent les croyants depuis l'invasion d'Alexandre jusqu'à la conquête islamique, les Mazdéens concentrent leur pensée sur les fléaux qui accompagneront la fin du millénaire de Zaratoustra. Mais le développement de ces idées apocalyptiques laisse intacte

l'espérance en la venue du Sauveur après le douzième millénaire.

Cette évolution est parallèle à celle de l'eschatologie bouddhique. La croyance avestique à la venue de Saošyant a pour équivalent dans l'Inde la doctrine concernant le futur Messie Maitreya. Ces deux personnages ont déjà été rapprochés par GRÜNWEDEL (GRÜNWEDEL-BURGESS, *Buddhist Art*, p. 190). Il importe d'observer que l'analogie ne se borne point à une ressemblance vague. On lit dans le « Sutra de Maitreya devenant Buddha » que lorsque le Tathāgata Maitreya se manifestera dans le monde « la terre du Jambudvīpa s'agrandira exactement de 10.000 yojana. Ce sol sera uni et lisse comme un miroir de *lieou-li* (*vaidūrya*)... » Tōk. IV, 5 p. 40^b trad. par SYLVAIN LÉVI et CHAVANNES, *Les Seize Arhat*... p. 14 note 2). La terre doit aussi s'aplanir lors de la venue de Saošyant; même la montagne qui soutient le pont Ānvat disparaîtra (*Bundahiš*, XXX, 33).

D'après la « Relation de Nandimitra sur la durée de la Loi », au temps de Maitreya « les hommes ont tous un cœur compatissant et pratiquent les dix bonnes actions. Parce qu'ils pratiquent les dix bonnes actions, leur longévité augmente; la prospérité et la joie sont fermement établies... Dans les travaux des champs qu'ils font, ils récoltent sept fois ce qu'ils ont semé et cette moisson mûrit d'elle-même sans qu'il soit nécessaire de sarcler et de biner... » (*Les Seize Arhat*, p. 14). De même, d'après le *Dīnkard*, à la fin des temps, les hommes deviendront meilleurs et la vie sera plus longue. La joie augmentera dans le monde. Une végétation luxuriante couvrira la terre (*Dīnkard* VII, Chap. X, 7—11 et Chap. XI, 4).

Avant l'arrivée de Saošyant, les antiques héros de l'Iran s'éveillent et préparent l'œuvre du Sauveur. Le plus fameux et le plus fort est Kərəšāspa. Jadis blessé d'une flèche pendant son sommeil, il tomba dans l'engourdissement. Mais d'innombrables fravaši le gardent jusqu'aux

derniers temps du monde; alors il sortira de sa torpeur et aidera le Sauveur dans sa lutte contre le Mal (Cf. SÖDERBLOM, p. 250). Cette légende fait nécessairement songer à celle de Mahā-Kācyapa endormi dans sa montagne où le gardent des yakṣa (*Journ. As.* 1914 II, p. 527) en attendant la venue du Buddha futur Maitreya.

Les analogies déjà constatées entre Saoṣyant et Maitreya suggèrent encore un autre rapprochement. Saoṣyant et ses auxiliaires ressusciteront les morts. Dans les sutra maitreyens, en même temps que le Messie, paraît un puissant Cakravartin nommé « Conque » (*Çaikhā*). Ce nom prend une valeur inattendue si on note, que dans le « Sūtra de Maitreya devenant Buddha » Mahā-Kācyapa tiré de son sommeil séculaire revient à la vie « au son des conques ». (PÉRI, compte-rendu de MATSUMOTO, B. E. F. E.-O. XI, p. 455). Le Cakravartin à la conque est une réincarnation de Çariputra. L'attribut d'où lui vient son nom indique peut-être qu'à l'imitation des auxiliaires de Saoṣyant, ce disciple renaîtra au temps de Maitreya pour aider le Messie à réveiller les morts. Si cette conjecture était fondée, la trompette chrétienne du Jugement dernier aurait un équivalent dans les traditions bouddhiques relatives à Maitreya.

Du moment où l'on reconnaît l'influence de l'Iran sur le développement de l'eschatologie bouddhique, l'apparition de la croyance au millénaire dans les ouvrages de l'école de Mathurā n'a plus rien de mystérieux. Cette notion a probablement été introduite dans l'Inde en même temps que les conceptions mazdéennes touchant la constitution de l'enfer et la venue du Messie.

Quant à l'épanouissement des idées apocalyptiques dans l'Inde pendant la période des invasions, il n'est point nécessaire pour en rendre compte de faire intervenir des influences étrangères. Les théories eschatologiques transportées de l'Iran dans le monde bouddhique dès la période de Mathura devaient nécessairement pousser de profondes

racines dans un pays bouleversé par des hordes d'envahisseurs. Toutefois, l'évolution des idées religieuses pendant la période cachemirienne atteste la persistance des influences occidentales.

Dans l'Açokāv., la prophétie concernant la durée de la Loi et la légende de Maitreya sont séparées. La première est rapportée dans le chapitre du Concile et l'autre après la vie de Mahā-Kaśyapa. Si l'on se reporte à des textes plus tardifs, on voit ces éléments se fondre en un système curieusement analogue à celui de la littérature pehlvie.

D'après le Dīnkard et le Bahman Yašt, la fondation de la religion par Zaratuštra marque le début du dixième millénaire, en sorte qu'après cet événement le monde doit encore subsister pendant trois périodes de mille ans. Les troubles qui remplissent les dernières années du millénaire de Zaratuštra sont suivis de l'avènement d'Uxšyat-ərəta. Mille ans plus tard, c'est le tour d'Uxšyat-nəmah. Enfin, après mille ans encore, quand les douze millénaires de la création sont écoulés et que la fin du monde est proche, survient le dernier bienfaiteur, Saošyant le victorieux.

Rapprochons de cette chronologie l'ordre de succession des périodes à venir d'après la Relation de Nandimitra. Après le Parinirvāṇa de Çakyamuni, les seize Arhat protègent et maintiennent la Loi jusqu'à ce que la vie humaine soit devenue d'une extrême brièveté et que son terme soit de dix ans. « A ce moment la Loi du Buddha doit soudain disparaître. Après les violences des glaives et des armes de guerre, la longévité des hommes graduellement augmente et arrive jusqu'à cent ans. Alors les hommes sont las des misères et des maux produits auparavant par les glaives et les armes de guerre et de nouveau ils se plaisent à faire le bien. En ce temps, ces seize grands Arhat avec leur entourage reviennent de nouveau parmi les hommes; ils proclament et expliquent clairement la

Loi correcte sans supérieure . . . La Loi correcte sans supérieure se propage dans le monde, elle resplendit sans cesse. Puis on arrive à une époque où les hommes ont une longévité de soixante-dix mille années : alors la Loi correcte sans supérieure s'éteint pour toujours » (*Les Seize Arhat*... p. 12). Les seize Arhat entrent dans le Parinirvāṇa. Puis soixante-dix mille koṭi de Pratyeka-buddha font leur apparition, et quand on arrive à l'époque où les hommes vivent quatre-vingt mille ans, les Pratyeka-buddha entrent à leur tour dans le Parinirvāṇa. Après quoi, Maitreya se manifeste dans le monde.

On observe dans ce texte l'abus des nombres vertigineux qui caractérise la littérature du Mahayāna. Mais bien que l'échelle soit beaucoup plus grande, le plan est le même que dans les livres pehlvis. Ici et là l'intervalle entre le fondateur de la Religion et le Messie est divisé symétriquement en trois périodes principales et la fin de chacune d'elles est marquée par des troubles que suit l'apparition de nouveaux sages : chez les Mazdéens, Uxšyat-arəta, Uxšyat-nəmah et Saošyant ; chez les Bouddhistes, les Seize Arhat, les Pratyeka-buddha et Maitreya.

* * *

Les apports étrangers que contient l'eschatologie bouddhique ne doivent pas faire perdre de vue ses caractères originaux. A côté d'éléments empruntés à la mythologie mazdéenne, les prophéties concernant l'avenir de la Loi annexées à l'Açokav. reflètent par certains côtés le milieu où elles ont été conçues et les circonstances où elles ont été rédigées. Ceci nous a déjà permis d'en fixer la date approximative ; on peut encore en tirer des indications utiles sur la vie intérieure des communautés pendant le temps des invasions.

Les textes s'accordent à situer à Kauçambī les événements qui provoqueront la ruine de la Loi. Tandis

qu'ailleurs régneront des rois cruels, le souverain de ce pays se convertira au Bouddhisme et donnera aux bhikṣu la sécurité. Il comblera de présents les ṣramaṇa réunis dans sa capitale, en sorte que ceux-ci mèneront une vie relâchée et cesseront d'étudier les Ecritures. Ce récit décrit sans doute la société où vivait l'auteur de la prophétie. Le contraste est nettement marqué entre les régions du nord où les religieux sont persécutés et le pays de Kauṣāmbī où ils vivent dans l'abondance. Cette opposition paraît conforme à la vérité historique. Les envahisseurs çaka et parthes ne pénétrèrent pas dans la basse vallée du Gange et les religieux chassés de Taxile, du Pendjab et de Mathurā purent trouver un asile dans les monastères de Kauṣāmbī. La situation n'était pas sans analogie avec ce qui s'était passé sous le règne de Puṣyamitra. Persécutés dans le nord, les ṣramaṇa s'étaient également réfugiés, croyons-nous, dans les provinces méridionales gouvernées par Agnimitra.

La tranquillité dont jouirent de tout temps les religieux de Kauṣāmbī n'était pas faite pour les tourner vers l'ascétisme. La douceur du climat et l'abondance des ressources qu'ils trouvaient dans le pays contribuaient encore à les amollir. Hiuan-Tsang vantera la fertilité du royaume et les heureuses dispositions des habitants, amis des arts, enclins à faire l'aumône aux religieux. Quand les laïcs sont charitables, il est rare que les moines restent austères. Ce n'est probablement pas par hasard que Piṇḍola, le grand saint de Kauṣāmbī, avait la réputation d'être glouton et que Maha-Kācya « le premier de ceux qui pratiquent les *dhutāṅga* » ne fut jamais très populaire chez les Sthavira. Sans doute, ceux-ci faisaient grand cas d'Upali, le théoricien de la Discipline, mais en définitive qu'est-ce que le Vinaya, sinon un ensemble de règles destinées à légitimer l'abandon des *dhutāṅga* primitifs? La prophétie sur la destruction de la Loi laisse entendre que le relâchement des religieux de Kauṣāmbī était un sujet de scandale

pour les bhikṣu des autres régions. On peut imaginer l'indignation des ascètes du Pendjab et du Cachemire qui, contraints de fuir après avoir assisté à la ruine de leurs monastères observaient les mœurs faciles des communautés du Sud. Ils ne pouvaient douter que la fin de la Loi fût proche. Ici la mollesse et la négligence; là des massacres et des ruines. Telle apparaissait l'Eglise aux regards du visionnaire qui rédigea l'Apocalypse annexée à l'A. W. Teh.

Il y avait encore d'autres raisons de désespérer de l'avenir. La réunion dans une même ville de représentants des diverses sectes n'allait pas sans provoquer des discussions et des conflits. Les moines dévoués à Ananda coudoyaient des religieux qui rejetaient sur ce disciple la responsabilité de tout les malheurs de l'Eglise. Sur leurs controverses et sur les querelles qui en résultaient, la prophétie projette une vive lumière.

Des bhikṣu de toutes les provinces sont rassemblés à Kauṣāmbī le jour de l'*uposatha*. Un Docteur du Tripitaka, dont l'enseignement est très suivi, occupe le siège du Président. Mais encore qu'il soit parvenu à l'état de *bahuṣruta-pāramita*, il ne peut maintenir les défenses. Il prie donc un autre religieux de réciter le Pratimokṣa. Un bhikṣu nommé Sudhara qui est le seul Arhat présent dans le Jambudvīpa, se dispose à énumérer les défenses lorsqu'il est mis à mort par un disciple du Docteur. Les partisans de l'Arhat le vengent en mettant à mort le Docteur du Tripitaka et dès lors, privée de ses chefs, la Communauté se dissout rapidement. La lampe de la Loi s'éteint.

Si l'on veut entrer dans le sens véritable de ce récit, il faut sans doute y voir un tableau des querelles qui divisaient les religieux rassemblés à Kauṣāmbī. La communauté des bhikṣu est partagée en deux groupes : les uns, les *bahuṣruta* comptent sur la Connaissance pour atteindre au Nirvāṇa. Ils ont à leur tête un Docteur qui est parvenu à l'état de *bahuṣruta-pāramita*, c'est-à-dire qu'il connaît

à fond la doctrine, « ce qui a été entendu ». Les moines de l'autre parti affirment que la pratique des défenses est le meilleur moyen d'obtenir la délivrance. Ils ont pour chef le dernier Arhat, le seul religieux qui soit capable de maintenir en totalité les défenses, qui soit un parfait *çiladhara*. Les adversaires sont si échauffés que l'Arhat et le Docteur sont mis à mort.

L'auteur de la prophétie n'a point inventé ces désordres. Il a peut-être un peu noirci les événements; mais il est certain que des discussions passionnées mettaient aux prises *bahuçruta* et *çiladhara* (cf. *supra* p. 21 et suiv.). Ānanda était le patron des premiers. Il semble que l'Ecole Sarvastivadin de Mathurā ait manifesté de bonne heure des tendances sūtristes favorables à Ānanda, tandis que les Sthavira de Kauçambī préféraient Upali, le théoricien du Vinaya. On a déjà vu l'expression de cette rivalité dans les relations du Premier Concile. D'autre part, le récit du pèlerinage d'Açoka et d'Upagupta prouve à n'en pas douter que Mathurā était un séjour d'élection pour les partisans d'Ānanda. Le jour où ceux-ci, refoulés par l'invasion, durent chercher asile à Kauçambī, ils y rencontrèrent des religieux imbus d'opinions toutes différentes. Les querelles qui en résultèrent inspirèrent la scène tragique de la célébration de l'*uposatha* : dans la prophétie incorporée à l'Açokāv., les partisans du grand Docteur tuent le dernier des Arhat. Ce dénouement est l'aboutissement logique d'un antagonisme qui se manifeste déjà dans les parties en prose des relations du Premier Concile. Dans l'intervalle, les deux grands partis qui divisent l'Eglise se sont de plus en plus éloignés. Leur attitude est devenue si hostile que des esprits chagrins, attristés par les malheurs de l'invasion, ont pu voir dans cette rivalité une cause de faiblesse qui devait amener la ruine de la Loi.

Dans la prophétie, la rixe commence par le meurtre du dernier Arhat. Ce sont les partisans du grand Docteur qui frappent les premiers et portent la responsabilité des

excès qui suivront. Ce Docteur qui connaît parfaitement les Ecritures mais n'est point Arhat et ne peut maintenir les défenses, répond au personnage d'Ānanda dans les relations du Premier Concile. En jetant l'anathème sur ses partisans, l'auteur de la prophétie montre qu'il n'est pas solidaire des admirateurs d'Ānanda. C'était peut-être un ascète d'une communauté du nord, puisqu'il flétrit la corruption des moines de Kauçambī; mais il n'est nullement certain qu'il ait vécu à Mathurā; en tout cas il n'avait point la mentalité de l'auteur de l'Açokav. Si celui-ci eût vécu jusqu'au temps des invasions et se fût avisé d'écrire une Apocalypse, il eût sans doute réservé le moins mauvais rôle aux partisans du grand Docteur. Il n'eût pas montré les *bahuçruta* frappant les premiers et méritant ainsi la réprobation universelle. D'autre part, la prophétie sur la Destruction de la Loi a été annexée à deux recensions de l'Açokav.; les idées qu'elle reflète étaient donc devenues courantes dans l'Ecole Sarvastivadin. On mesure ainsi le chemin parcouru entre la rédaction de l'Açokav. et le temps des invasions scythes; et l'on est ramené après un détour à la conclusion déjà formulée au début de ce chapitre : la prophétie incorporée à l'A. W. Tch. est postérieure à l'Açokav.; ce ne peut être le même écrivain qui a composé l'une et l'autre.

Chapitre huitième.

Le dernier chapitre de l'«A-yu-wang-tchouan».

Le dernier chapitre de l'A.W. Tch. n'a d'équivalent dans aucune autre recension de l'Açokav. C'est un recueil de contes assez disparates qui présentent pourtant ce trait commun de se rapporter tous au temps d'Açoka. Le chapitre est intitulé : « Avadāna de la récompense donnée par le roi Açoka » parce que le sujet du premier récit est un cadeau fait par ce roi à l'une de ses concubines. Je donnerai d'abord un résumé des contes, en signalant à propos de chacun d'eux les récits analogues qui font partie d'autres recueils.

1° Açoka promet de donner un joyau *cintāmaṇi* à celle de ses femmes qui aura la plus belle parure. Sujata s'habille simplement et paraît dans une attitude décente et recueillie. Le roi lui donne le joyau.

Le conte 72 du *Sūtrālaṅkāra* est construit sur un thème analogue : *Ou-yue-ki*, roi d'Açmaka, fait envoyer un collier de perles à une femme qui, par une fenêtre a contemplé le Buddha. « Ce n'est pas sa beauté éclatante qui m'a impressionné, dit-il, c'est seulement sa bonne action » (Trad. HUBER p. 422).

2° Parmi les invités d'Açoka se trouve un jour un religieux dont l'haleine est parfumée comme la fleur de lotus. Il explique au roi étonné qu'il est ainsi récompensé d'avoir fait l'éloge de la Loi au temps du Buddha Kaçyapa.

Ce thème devait être populaire car il a été maintes fois développé. On le retrouve dans l'*Avadāna-ġataka* (*Sugandhi*, 62), dans le *Kalpa-druma-avadāna* (16), dans l'*Apadāna* pali (*Sugandha* et *Cula-Sugandha* IV, 10.

Voir FEER, *Avadāna-Āṭaka* p. 240), dans le *Sūtrālaṅkāra* (55), dans le *Karma-Āṭaka* (X, 1, 10, analysé par FEER, dans *Journ. As.* 1901, I, p. 76) et dans le *Tchoung-king-siuen-tsa-p'i-louen* (Tōk. XIX, 7, 17^a). Dans les trois premiers recueils, Sugandhi n'est pas contemporain d'Açoka, mais du Buddha Çakyamuni. De tous ces récits parallèles, celui du *Sutralaṅkāra* est le plus voisin de l'A. W. Tch.

3° Malgré la défense du roi Açoka, une des reines se rend auprès d'un Maître de la Loi et entend sa prédication. Elle confesse sa faute au roi qui lui pardonne et autorise les femmes des appartements intérieurs à s'approcher des religieux.

La même histoire est racontée dans le *Sūtrālaṅkāra* (30). Le fond du récit est identique, mais Açvaghōṣa a beaucoup développé et orné ce qui n'est qu'indiqué dans l'A. W. Tch.

4° Açoka se prosterne devant un *çrāmaṇera* de sept ans; mais il a honte de son acte. L'enfant lui donne une leçon.

Le même sujet est longuement traité dans le conte 3 du *Sūtrālaṅkāra*. Toutefois, dans le récit d'Açvaghōṣa, ce n'est plus Açoka mais un autre *dānapati* qui fait peu de cas des *çrāmaṇera*. D'après l'A. W. Tch. il y a trois êtres qu'il ne faut pas mépriser, même quand ils sont petits : le *çrāmaṇera*, le fils du roi et le serpent. Açvaghōṣa ajoute un quatrième terme : le feu.

5° Un brahmane se transforme en *mahoraga* et, suivi de 499 de ses compagnons, il entre au palais d'Açoka. Le roi leur offre à manger, mais ils ne veulent d'autre nourriture que la chair des Çramaṇa. On prévient le sthavira Yaças qui convoque les religieux du Kukkuṭa-arama. Le plus jeune de tous, un *çrāmaṇera* de sept ans, obtient l'autorisation de se rendre au palais. Arrivé en présence du roi, il déclare qu'il consent à être mangé, mais demande qu'auparavant on lui serve un dernier repas. Il engloutit alors tous les mets des cuisines et les provisions des magasins. Puis il dévore successivement les 499 brahmanes et leur chef. Après ce repas pantagruélique,

les aliments se retrouvent au Kukkuṭa-arāma ainsi que les brahmanes honteux et repentants.

Ce conte est reproduit dans le *Tsa-pi-yu-king* (Tōk. XIX, 7, p. 29^a) avec cette différence que les aliments se retrouvent non au Kukkuṭa-arāma, mais au Jetavana.

6° Les ministres d'Açoka le blâment de se prosterner devant les religieux. Il leur ordonne à chacun de se procurer la tête d'un animal mort et d'aller la vendre au marché. Yaças, qui est chargé de vendre la tête d'un homme mort, ne peut trouver d'acquéreur. Açoka prouve par ce moyen que notre corps est un vil objet et qu'on ne doit pas craindre de l'humilier.

Ceci est le sujet du 16° conte du *Sūtrālaṅkāra*. Le récit d'Açvaghōṣa a été incorporé, sous une forme un peu abrégée, dans le *Divyāvadāna*, p. 382—384 (Cf. HUBER, B. E. F. E.-O. IV, p. 719 et suiv.).

7° Une servante trouve une pièce de bronze dans les ordures et en fait don au saṃgha. En récompense de cette bonne action, elle s'incarnera dans le sein d'une concubine d'Açoka et renaîtra, tenant à la main une pièce d'or.

Dans le 83° récit de l'*Avadāna-Āṣṭaka*, pour avoir déposé jadis deux pièces d'or sur un stupa du Buddha Kaçyapa, Hiranyapaṇi renaît aux temps de Çakyamuni, portant deux pièces d'or dans ses mains. De même, dans le 20° conte de la *Ratna-avadāna-mālā* (Cf. FEER, *Avad. Cat.* p. 317). Dans le *Sūtrālaṅkāra* (22), il s'agit bien, comme dans l'A. W. Tch., d'une servante qui donne deux pièces de bronze trouvées dans les ordures, mais elle obtient sa récompense de son vivant : un roi, qui n'est pas nommé, l'aperçoit, l'aime et l'épouse.

8° Açoka possédait dans son trésor un joyau *cintāmaṇi* qui avait appartenu au roi Ajataśatru. En découvrant les qualités merveilleuses de cette pierre, le roi se dit qu'au temps du Buddha les hommes avaient de grands mérites.

On verra plus loin que l'Histoire de Tāranatha contient un récit analogue.

9° Açoka reçoit dans son palais le Vénérable Piṇḍola. Celui-ci boit abondamment du lait fermenté sans en être incommodé; il explique au roi qu'au temps du Buddha l'eau pure était aussi capiteuse que les liqueurs fortes d'aujourd'hui.

10° Sur les conseils du sthavira Yaças, Açoka fait une quête. Une vieille femme, qui n'a pour tout bien qu'une pièce de cotonnade dont elle est vêtue, la donne au roi en cachant sa nudité.

La même histoire est racontée dans l'*Avadāna-Āṭaka* (*Vastrap*, 55), dans le *Dvāvimṣati-avadāna* et la *Ratna-avadāna-mālā* (cf. FEER, *Avad.-Āṭak*. p. 216—217), et dans le *Tsa-pao-tsang-king*. Toutefois, dans tous ces récits, la quête est faite, non par le roi Açoka, mais par Anātha-piṇḍika.

11° La quête d'Açoka continue. Il va recueillir en tous lieux des offrandes pour le Saṃgha. Deux époux pauvres, ne pouvant autrement faire l'aumône, empruntent une somme d'argent et se donnent eux-mêmes en gage.

Le même thème reparait sous une forme très développée dans le 76° récit du *Sātrālāṃkāra*, mais sans la moindre allusion au roi Açoka ni à la quête qu'il aurait faite.

12° Açoka voulait prendre les reliques que le roi Ajātaśatru avait déposées dans le Gange. Leur accès était défendu par une roue armée de glaives que le courant faisait tourner. On réussit à immobiliser la roue, mais sans pouvoir obtenir les reliques qui étaient gardées par un grand *nāgarāja*. Le roi fit fondre deux statues d'or d'égale dimension qui le représentaient lui-même ainsi que le dragon. On les pesa et on vit que la statue du *nāgarāja* était deux fois plus lourde que celle d'Açoka. Le roi tâcha dès lors à s'acquérir des mérites; le poids de sa statue augmenta et, quand elle fut la plus lourde, il se rendit au bord du Gange avec ses troupes et put s'emparer des reliques.

La même légende est rapportée dans le *Tsa-pi-yu-king* (Tōk. XIX, 7, p. 297), dans le *T'ien-tsouen-chouo-A-yu-wang-pi-yu-king* (Tōk. XXIV, 8, p. 65^a), dans l'*Avadāna-kalpalatā* (n° 73) et dans l'Histoire de Taranatha (voir *infra* p. 194).

Comme on voit, la plupart des contes du dernier chapitre de l'A. W. Tch. se retrouvent dans d'autres recueils : *Avadāna-Çataka*, *Avadāna-kalpa-latā*, *Tsa-pi-yu-king*, etc., et surtout *Sūtrālaṃkāra*. Toutefois, dans aucun cas nous ne pouvons affirmer que le compilateur de l'A. W. Tch. a fait un emprunt direct à l'une de ces collections. Les sujets des récits sont les mêmes; mais les détails et la forme diffèrent sensiblement. Le dernier chapitre de l'A. W. Tch. paraît indépendant de toutes les œuvres littéraires actuellement connues.

La différence est particulièrement sensible quand on compare les sobres récits de l'A. W. Tch. aux somptueux avadāna d'Açvaghosa. Tandis que ce dernier orne richement le texte des contes, le compilateur de l'A. W. Tch. ne donne que l'essentiel; les procédés de l'*alaṃkāra* lui sont complètement étrangers. A cet égard, l'opposition est remarquable entre le « conte de la tête de mort » inséré dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. (n° 6) et celui du *Sūtrālaṃkāra* (n° 16) dont l'original a passé dans le *Divyāv*. Dans le premier cas, nous avons l'histoire nue, sans ornement poétique; dans le second, le talent de l'écrivain est manifeste. Si la compilation de l'A. W. Tch. était postérieure à la rédaction du *Sūtrālaṃkāra*, on y discernerait sans doute l'influence d'Açvaghosa, comme dans le *Divyāv*. Les grands écrivains ont toujours eu le privilège d'être imités. Puisque la manière d'Açvaghosa ne se décèle dans aucun des récits communs au dernier chapitre de l'A. W. Tch. et au *Sūtrālaṃkāra*, j'incline à penser que le premier est antérieur au second.

On peut se représenter les choses de la façon suivante. L'époque cachemirienne est caractérisée par l'abondance

d'écrits nouveaux qui reproduisent, adaptent, développent, commentent des éléments anciens (voir *supra* p. 15). Alors paraissent de nombreux recueils de contes, tels l'*Avadāna-Āṭaka*, le *Sātrāṇḱāra*, etc., dont les auteurs reprennent de vieux thèmes en les déguisant un peu pour les rajeunir. Le dernier chapitre de l'A. W. Tch. serait une compilation de ce genre. Un écrivain s'inspirant de la littérature antérieure, et peut-être aussi de la tradition populaire, aurait fait choix de divers récits dont quelques-uns faisaient déjà partie du cycle d'Açoka, les autres étant susceptibles d'être rapportés à la même époque; et le recueil ainsi formé aurait été ajouté à l'Açokāvadāna.

Un examen attentif de la matière même des contes va montrer que les choses ont dû se passer ainsi. L'analyse révèle en effet dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. des éléments d'âges et de provenances divers, dont les plus récents ne peuvent être antérieurs à la période cachemirienne.

* *

Nous avons suivi précédemment les métamorphoses de Yaças qui, d'abord religieux dans un monastère du pays de Vṛji, paraît ensuite dans l'Açokāv. sous les traits d'un abbé du Kukkuṭa-arāma, conseiller spirituel du roi Açoka, tandis que dans les productions de l'Ecole cachemirienne, le même nom finit par désigner un ministre impie et malveillant. Dans les contes 5 et 10 du dernier chapitre de l'A. W. Tch., Yaças est sthavira du Kukkuṭa-arāma et directeur de conscience d'Açoka. Dans le conte 6, il tient le rôle du grand dignitaire incrédule. Ces trois récits ne sauraient appartenir à un ensemble cohérent de légendes. Les deux premiers attribuent encore à Yaças le titre qu'il portait pendant la période de Mathura, tandis que le troisième présente un avatar cachemirien du même personnage.

Nous avons également distingué plusieurs phases dans l'évolution des traditions relatives à Piṇḍola. Dans les

réécrit les plus anciens, qui remontent sans doute à la période magadhienne, la culpabilité de ce disciple est flagrante et indiscutable. Par contre, dans les Vinaya, sa faute est sensiblement atténuée. La plupart des recensions de l'Açokāv. n'y font qu'une allusion discrète; l'A. W. Tch. la passe même sous silence. On s'achemine ainsi par degrés vers un dernier état de la tradition marqué par la complète réhabilitation de Piṇḍola. C'est sans aucun doute à ce résultat que visait l'auteur du conte 9 de l'A. W. Tch. Le parti-pris d'excuser Piṇḍola y est manifeste. Quelles subtilités pour rétablir la réputation de ce saint! Son intempérance n'est qu'apparente. Elle tient uniquement à ce que toutes choses ont dégénéré depuis le Buddha. Les boissons fermentées d'aujourd'hui n'ont pas plus de saveur que l'eau de jadis. Piṇḍola, qui a conservé la robuste constitution des hommes d'autrefois, peut boire des liqueurs fortes comme un homme ordinaire boit de l'eau pure.

L'importance attribuée au personnage du *çrāmaṇera* dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. est encore un trait qui dénote une rédaction tardive. Dans l'Açokāv., après l'offrande à l'arbre de Bodhi, le roi Açoka reçoit dans son palais l'assemblée des religieux. Voyant deux *çrāmaṇera* qui échangent des aliments et des douceurs, il se dit en riant : « Voilà des *çrāmaṇera* qui jouent à un jeu d'enfants ». Mais il est bientôt détrompé par le sthavira Yaças qui lui dit : « Ce sont deux arhat qui se cèdent leur part avec un égal détachement ». Peu après, les deux *çrāmaṇera* ayant deviné les pensées secrètes du roi, celui-ci se prosterne devant eux et leur parle avec respect (BURNOUF. *Introd.*, p. 402—403).

Ce petit épisode, destiné à prouver la sainteté des religieux même très jeunes, est un hors-d'œuvre. Mais, dans certaines rédactions plus récentes, le *çrāmaṇera* vient au premier plan de la légende. Dans l'Histoire de Taranātha, le bhikṣu Samudra de l'Açokāv. est remplacé

par un novice qui convertit le roi et son cruel geôlier. Açoka, saisi de remords, détruit alors la prison infernale.

Dans le *Dīpavaṃsa*, qui est sans doute la plus ancienne des chroniques singhalaises, Açoka est converti par le *samaṇa* Nigrodha (*Dīpav.* VI, 34). Dans le *Mahāvamsa* plus récent, Nigrodha n'est plus un *samaṇa*, mais un jeune *sāmaṇera* (*Mahāv.* V, 37) (1).

On peut suivre la même évolution dans les contes 4 et 5 du dernier chapitre de l'A. W. Tch. Dans le premier de ces récits, le roi apprend à ne pas mépriser les très jeunes *çrāmaṇera*. C'est à peu près la même donnée que dans l'épisode correspondant de l'Açokāv. Au conte 5 l'importance du *çrāmaṇera* est fortement accentuée. Le récit s'ouvre sans doute avant la conversion d'Açoka puisque le roi reçoit dans son palais des brahmanes ennemis du Buddha et leur offre à manger. Il se termine par la victoire du *çrāmaṇera* de sept ans qui dévore tous ses adversaires. Le roi dit alors à l'enfant : « O *Acārya*, que vous me fassiez monter dans le ciel ou entrer sous terre, je vous suivrai partout ! » Ces paroles laissent entendre que dans la légende d'où cet épisode a été tiré, la conversion du roi était l'œuvre du *çrāmaṇera*. L'équivalent ne se retrouve que dans des textes tardifs : *Mahāvamsa*, Histoire de Tāranātha. Dans l'Açokāv. plus ancien, et même dans le *Kuṇḍalasūt.* de la période cachemirienne, Açoka est converti par un religieux d'âge mûr. L'auteur du dernier chapitre de l'A. W. Tch. s'est donc fait l'écho de traditions singulièrement évoluées.

Il paraît certain qu'il a emprunté au moins deux de ses récits (contes n° 5 et 12) à la Chronique d'Açoka dont s'inspirèrent à leur tour Kṣemendra et Taranātha. Ce dernier raconte que des *nāga* ayant dérobé à des

(1) Dans la *Samanta-pāsādikā* (*Suttavibhaṅga* I, p. 302), ce personnage est désigné tantôt par le titre de *thera*, tantôt par celui de *sāmaṇera*.

marchands une cargaison de pierres précieuses, Açoka leur ordonna de restituer ces bijoux. L'ordre du roi fut inscrit sur une plaque de cuivre qu'on jeta dans le Gange. En même temps on plaça sur une éminence deux statues d'or représentant le roi et un *nāga*. Bientôt un ouragan s'éleva; la plaque de cuivre fut projetée devant la porte du palais et l'image d'Açoka fut renversée. Le roi, voyant que ses mérites étaient insuffisants, résolut d'en acquérir de nouveaux : il reçut 60.000 Arhat dans son palais. Alors les *nāga* reconnurent sa puissance et restituèrent les pierres précieuses (*Histoire* de TĀRAN, p. 31).

Plus tard, dans le dessein de se procurer les reliques du Buddha qui avaient été recueillies par le roi Ajātaśatru, Açoka fit creuser la terre. Les travailleurs furent effrayés par une roue de fer qui tournait en lançant des flammes. On déversa dans le trou l'eau d'une rivière; alors la roue s'arrêta et le feu s'éteignit. On recommença de creuser et l'on finit par découvrir un cercueil de fer contenant une grande quantité de reliques ainsi que de nombreuses gemmes si précieuses que toutes les richesses du roi ne pouvaient égaler la valeur d'un de ces bijoux (1). Açoka prit une grande quantité de reliques, referma le cercueil et remit la roue de fer à sa place (*Histoire* de TĀRAN, p. 34).

Nous pouvons distinguer dans ces deux épisodes les thèmes suivants :

a) emploi de statues d'or pour comparer la puissance du roi à celle des *nāga*;

(1) D'après le conte 5 de l'A. W. Tch., Açoka possédait un joyau *cintāmaṇi* qui avait appartenu au roi Ajātaśatru et sur lequel ce dernier avait fait graver l'inscription suivante : « Légué à un pauvre roi, le futur Açoka ». Dans le récit de Tāranātha (*Histoire*, p. 35), quand Açoka fait creuser la terre afin de prendre les reliques enfouies par Ajātaśatru, il trouve une plaque de cuivre où il est écrit qu'à l'avenir les reliques du Tathāgata seront recueillies par « un pauvre roi ». Les deux traditions sont très voisines, sans toutefois coïncider complètement.

b) le roi, dont les mérites s'accroissent, finit par triompher des *nāga*;

c) la roue de fer qui défend l'accès des reliques;

d) les bijoux merveilleux d'Ajātaśatru;

e) le roi s'empare des reliques.

Ces cinq thèmes se retrouvent au complet dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch., mais l'ordre suivi n'est pas le même que dans la chronique de Tāranātha. Dans l'A. W. Tch., *a*, *b*, *c*, *e*, sont groupés dans un seul avadāna, le douzième de la série; le thème *d* développé à part forme le conte n° 5. Dans Tāranātha, *a* et *b* constituent l'avadāna de la « Soumission des *nāga* »; *c*, *d*, *e* sont fondus dans un autre épisode intitulé : *Caitya-avadāna*.

Il ressort de cette analyse que le dernier chapitre de l'A. W. Tch. est un recueil de contes formé de matériaux divers. Plusieurs récits, par certains côtés, ne sont pas plus évolués que les parties anciennes de l'Açokav.; d'autres sont au même niveau que les productions de l'Ecole cachemirienne. J'en conclus que la rédaction de cette petite anthologie ne saurait être antérieure au début de l'ère chrétienne; elle serait alors plus tardive que la prophétie de l'A. W. Tch. sur la destruction de la Loi et, *a fortiori*, que l'Açokav. lui-même.

Quel but se proposait l'auteur? Voulait-il simplement compléter la Geste d'Açoka en y ajoutant une série de contes recueillis indifféremment dans d'autres écrits, ou bien désirait-il faire partager à ses lecteurs quelques-unes de ses convictions et de ses idées? Faisait-il œuvre d'érudit ou de philosophe? Offrait-il en toute impartialité le résultat de ses recherches ou au contraire le choix des morceaux laisse-t-il entrevoir en quelque mesure la personnalité du compilateur et les tendances de son époque? Ces problèmes ne comportent peut-être pas de solutions définitives. Nous devons du moins nous efforcer d'y projeter quelque clarté.

*

*

*

A la fin du 74^{me} conte du Sutrālamkāra, après un repas offert à la communauté des religieux par un brahmane de Mathurā, le Sthavira prêche la Loi. Son exposé porte sur le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, et le Traité de la Naissance dans le ciel. M. SYLVAIN LÉVI a montré que la même série paraît à plusieurs reprises dans le Sutrālamkāra. Ainsi, p. 45 : « Parce qu'ils [les ṛṣi] pratiquaient l'aumône, observaient les défenses et disaient la vérité — ils ont obtenu de renaître dans le ciel ». — p. 130 : « Donner l'aumône et dompter les sens — Voilà le chemin qui conduit au ciel ». Et de même encore p. 439 : « L'observance des défenses, l'aumône et un cœur bien dompté — Voilà ce qui donne la naissance dans le ciel » (SYLVAIN LÉVI, *Açvaghōṣa*, p. 179).

Le 3^e conte du dernier chapitre de l'A.W.Tch. apporte sur ce sujet des précisions intéressantes. « Quand les Maîtres de la Loi exposaient la Loi pour les femmes, ils exposaient ordinairement le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, et le Traité de la Naissance au ciel ». La suite du récit montre que ces trois textes constituaient une sorte de catéchisme à l'usage des laïcs et spécialement des femmes. Ceux qui voulaient ensuite parfaire leur instruction devaient étudier d'autres ouvrages, notamment le Sūtra des Quatre Vérités; ils parvenaient alors aux dignités qui, depuis l'état de Çrotapatti jusqu'à celui d'Arhat, jalonnent la voie de la délivrance. Ceux qui s'en tenaient aux trois traités élémentaires énumérés ci-dessus devenaient *upasaka* ou bien *upasikā*; ils connaissaient tous les devoirs d'un pieux laïc qui sont la pratique des aumônes et l'observation des cinq défenses principales; leur récompense était, non le *nirvāṇa*, mais la renaissance parmi les dieux.

Hors de la littérature des contes, cette doctrine est attestée dans des ouvrages canoniques. Dans le sutra de l'Ekottara-agama relatif à la conversion de Çrigupta, Bhagavat « pour Çrigupta et pour les quatre-vingt-quatre mille créatures récita le çastra. Le çastra, c'est le çastra du

Don, le *ṣāstra* des Défenses et le *ṣāstra* de la Naissance au ciel». (SYLVAIN LÉVI, *Aṣvaghōṣa*, p. 179. Cf. *infra* p. 209.) Le *P'i-ni-mou-louen* cite le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, le Traité de la Renaissance au ciel et le Traité du Nirvāṇa (Tōk. XVII, 9, p. 27^b, col. 6). La *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* énumère dans le même ordre la prédication sur les aumônes, sur les défenses et sur la renaissance au ciel à propos de la règle qui interdit aux religieux de demander des vêtements à un *upāsaka* d'un village éloigné (Tōk. XVII, 7, p. 25^a, col. 20). L'*Abhidharmāmṛta-ṣāstra*, dont l'auteur est le bhadanta Ghōṣa et qui fut traduit en chinois entre 220 et 265, traite dans le premier *varga* du don et de l'observation des défenses. Après avoir défini ces deux termes, l'auteur ne manque pas d'indiquer la renaissance au ciel parmi les récompenses réservées aux hommes vertueux (Tōk. XXIV, 1, p. 1^b et 2^a).

Entre les divers ouvrages que nous venons de citer, tous ceux dont la date peut être fixée d'une manière approximative paraissent appartenir à la même époque. Le *Sūtralāṅkāra* et le dernier chapitre de l'A.W. Tch. ont probablement été rédigés pendant la période cachemirienne. J'ai montré ailleurs que l'*Ekottara-āgama* traduit en chinois a dû être composé dans un des pays de l'Inde du Nord, alors que le Bouddhisme y était déjà florissant (*Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, Chap. II, p. 81). Ceci nous ramène encore vers la période cachemirienne. Quant au bhadanta Ghōṣa, auteur de l'*Abhidharmāmṛta-ṣāstra*, la place qu'il occupe dans les listes de filiation des docteurs de l'Ecole Sarvāstivādin prouve qu'il vivait à peu de distance d'Aṣvaghōṣa (SYLVAIN LÉVI, *Aṣvaghōṣa*, p. 123). Enfin la tradition rapporte que les Arhat du troisième Concile réuni sous le règne de Kaniṣka composèrent la *vibhāṣā* du Vinaya. Comme l'a fait justement observer WATTERS, rien ne prouve que la traduction chinoise de la *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* corres-

ponde précisément à l'œuvre du troisième Concile (*On Ywan-Chwang travels*, I, p. 276). Toutefois, cette version est la seule *Vinaya-vibhāṣā* actuellement connue; son titre, ainsi que son attribution à l'Ecole Sarvastivadin, tendent à l'appartenir à l'œuvre du troisième Concile dont elle est peut-être un résumé.

On peut inférer de cette concordance chronologique que les trois Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel étaient couramment en usage pendant la période cachemirienne. Malheureusement nous ne pouvons nous flatter d'en avoir le texte. Il existe bien dans les collections chinoises et dans le Kandjour tibétain divers ouvrages qui correspondent probablement à l'un de ces Traités, par exemple le *Fo-chouo-pou-che-king* (Njio 810) et le *Fo-chouo-fen-pie-pou-che-king* (Njio 930) qui traitent tous deux des Aumônes, le *Fo-chouo-yeou-p'o-sai-ou-kiai-siang-king* (Njio 1114) relatif aux cinq observances des *upāsaka*, le *Drañ-sroñ-rgyas-pas-žus-pa* sur « la nature et les diverses sortes de la Charité et du Don des Aumônes » (FEER, *Catalogue du Kandjour*, p. 218 *in fine*), le *Lha'i-mdo-nūn-nu* sur les œuvres qui font gagner le ciel, (FEER, *ibid.*, p. 281, n° 27) etc. Mais nulle part nous ne trouvons au complet la série des trois castra que les textes canoniques et littéraires s'accordent à mentionner dans un ordre constant. De ce qu'elle fait défaut dans nos collections, il ne faut pas se hâter de déduire que cette triade avait une importance secondaire. Tout porte à croire au contraire que la systématisation des matières enseignées aux laïcs est un fait cardinal dans l'évolution du Bouddhisme.

Dans le fameux édit de Bhabra, Açoka recommandait au clergé magadhien de répandre l'enseignement d'un certain nombre de textes sacrés. Il ajoutait : « Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de *bhikṣu* et de *bhikṣuṃ* les entendent fréquemment et les méditent; de même les dévôts laïques des deux sexes » SENART, *Inscriptions de Piyadasi*, II, p. 208). A ce stade,

il n'est point question d'un enseignement réservé aux laïcs; les mêmes textes sont médités par les religieux, les religieuses, les *upāsaka* et les *upāsikā*. Cette unité doctrinale s'explique en tenant compte des caractères généraux du Bouddhisme primitif. « A mon avis, dit M. SENART, parlant des inscriptions d'Açoka, nos monuments sont les témoins d'un état du buddhisme, sensiblement différent de ce qu'il est devenu plus tard; il nous y apparaît comme une doctrine toute morale, médiocrement préoccupée de dogmes particuliers et de théories abstraites, peu embarrassée d'éléments scolastiques et monastiques, peu portée à insister sur les divergences qui la séparent des religions voisines Autant qu'il nous est possible d'en juger, le caractère des quelques morceaux énumérés par Piyadasi à Bhabra s'accorde tout à fait avec un pareil état du buddhisme. Une autre remarque encore a son prix : nulle part, dans les récompenses qu'il offre en perspective à la vertu, Piyadasi ne fait allusion au *nirvāṇa*; c'est toujours du *svarga* qu'il parle (éd. VI, IX, Dh. éd. dét. I); sans doute le roi peut choisir de préférence un terme familier à tous les esprits, plus aisément commun à toutes les doctrines. Malgré tout, ce silence absolu me semble significatif; il indique bien une époque antérieure aux développements métaphysiques et spéculatifs » (SENART, *ibid.*, II, p. 322). Ainsi, pendant la période magadhienne, la simplicité de la doctrine, son caractère moral et vraiment humain la rendaient accessible à tous. Religieux et laïcs pouvaient en pénétrer le sens, sans qu'il fût besoin d'un long stage. Tous les dévots poursuivaient, ce semble, le même objet : la félicité dans l'autre monde. Il n'y avait donc pas inégalité absolue entre les catégories de fidèles; le même enseignement s'adressait aux uns et aux autres.

Plus tard, en s'infiltrant parmi les brahmanes du Madhyadeça, au contact des théories ésotériques de l'Upaniṣad, la doctrine se chargea d'éléments scolastiques; ses zélateurs prirent goût aux spéculations philosophiques et

à l'abstraction. Ce changement eut naturellement pour effet d'accroître l'influence des théologiens et de donner à l'Eglise une constitution plus aristocratique. J'ai déjà montré que les théologiens avaient contribué à répandre un idéal nouveau. Dans les écrits anciens, Ānanda est le type accompli du çramaṇa; tendre, dévoué, pitoyable, c'est un personnage profondément humain. Mais bientôt on rêva une vertu plus sublime et plus extraordinaire; on imagina un état de perfection absolue comportant la possession des pouvoirs magiques et des supersavoirs (*abhijñā*). Anuruddha fut un des modèles de l'Arhat, du Saint impassible, impeccable et omniscient. (Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, p. 42 et 46.) L'Arhat a des qualités merveilleuses qui l'élèvent fort au-dessus du niveau commun de l'humanité; il tient du *yogin* et du *ṛṣi*; c'est l'ascète brahmanique transporté dans le monde bouddhique.

Cette conception transcendante du Saint était en relation avec une nouvelle théorie de l'au-delà. Pendant la période magadhienne, l'autre monde est en quelque sorte le prolongement du monde terrestre (cf. *supra* p. 152). Les rois des morts comme les souverains d'ici-bas, reçoivent les bons dans leur palais et jettent les méchants au cachot. Dans le ciel comme dans l'enfer, la vie se poursuit, meilleure ou pire que dans notre monde; elle n'est pas spécifiquement différente de la vie humaine. Plus tard, pendant la période de Kauçambī et de Mathura, le pessimisme des philosophes pénètre et transforme le Bouddhisme. La vie est mauvaise sous toutes ses formes. L'Arhat aspire au *nirvāṇa*. L'extinction complète et définitive est le privilège du Saint.

L'Arhat, comme le *yogin*, n'arrive à l'émancipation qu'en se soumettant à une discipline, je dirais volontiers à un entraînement. Dès lors, il n'y a point de salut hors de la vie religieuse. Le moine est plus près de la délivrance que le laïc, et l'Arhat que l'*anāgamin* ou que le

çrotāpanna. On aboutit ainsi à subdiviser l'Eglise en un certain nombre de groupes hiérarchisés, un peu sur le modèle de la société brahmanique.

Ainsi, contrairement à ce qu'il était encore au temps d'Açoka, le Bouddhisme est devenu pendant la période de Kauçambī et de Mathurā tel qu'il apparaît, par exemple, dans la plupart des œuvres du Canon pali : une doctrine abstraite et scolastique, subordonnant l'univers entier à l'Arhat, dominé lui-même par l'unique préoccupation du *nirvāṇa*. L'Eglise primitive a été transformée par le monachisme. La religion n'est plus destinée à mettre à la portée de tous quelques simples vérités morales ; désormais elle n'offre qu'à une élite un idéal surhumain.

La fin suprême de la doctrine est de former des Arhat et de conduire au *nirvāṇa* ; les dévots laïcs, les *çrotāpanna* eux-mêmes sont des voyageurs ballottés sur l'océan de la transmigration ; seul l'Arhat a touché la rive. On ne doit donc pas s'attendre à voir les théologiens formuler un enseignement dont le but avoué soit de renaître parmi les dieux et par conséquent de prolonger le séjour dans le *samsāra*. Sans doute, on a pu enseigner pendant la période de Kauçambī et de Mathurā que la renaissance au ciel était la conséquence des mérites acquis précédemment ; cela était strictement conforme à la doctrine du *karman*. Mais, aux yeux des hommes éclairés, ce résultat devait paraître si imparfait, si insuffisant qu'on ne pouvait songer à le rechercher pour lui-même. La lecture des textes vient d'ailleurs conformer ces déductions.

L'A. W. K. et l'A. W. Tch. contiennent chacun un long chapitre où sont racontées les multiples conversions opérées par Upagupta. Ce chapitre appartient sans doute à l'Açokāv. puisqu'il est commun aux deux principales recensions de cet ouvrage. Tous les récits qui le composent se terminent de la même manière : le personnage qui reçoit l'enseignement d'Upagupta parvient invariablement à la dignité d'Arhat. Il est visible que, pour l'auteur de l'Açokāv., la

fonction du patriarche était de former des Arhat, d'arracher les hommes au cycle des renaissances. Il eût paru indigne d'un grand saint de convertir des laïcs destinés à renaître au ciel.

Passons aux écrits des Sthavira, les rivaux de l'Ecole Sarvastivādin. On a vu que les récits des annales singhalaises relatifs au règne d'Açoka ne sont pas tous du même âge. Quelques-uns se rapportent probablement au temps où les Sthavira fondaient leurs premiers établissements dans la région entre Kauçāmbī et Ujjayini; d'autres, plus tardifs, font partie de la chronique légendaire de Ceylan et sont par conséquent postérieurs à l'évangélisation de la grande île (cf. *supra* p. 111). Au premier groupe appartient sans doute le récit concernant l'envoi de missionnaires chargés de répandre la Loi dans tous les pays; cette tradition est certainement ancienne puisqu'elle est confirmée, au moins en partie, par les inscriptions mêmes de Piyadasi. Parmi les sutta prêchés par les envoyés royaux, nous notons en premier lieu le Devaduta-sutta (*Mahāv.* XII, 29). La prédication s'adressait à des laïcs non encore convertis; et pourtant, il n'est fait mention d'aucun des trois çāstra des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel.

Le récit de la conversion du roi de Ceylan et de ses sujets par Mahinda est probablement moins ancien; il fait partie des légendes proprement singhalaises. Le frère d'Açoka est l'apôtre fabuleux de Ceylan, tout comme Dharmavivardhana est l'apôtre du Cachemire dans le Kuṇḍalasūta. Le prince missionnaire convertit la reine Anula et ses femmes en leur récitant le *Petavatthu*, le *Vimānavatthu* et le *Saccasaṃyutta* (*Dīpav.* XII, 84). Ailleurs, il prêche le *Devaduta-sutta*, le *Balapaṇḍita-sutta*, (1) etc.

(1) Si le récit des conversions opérées à Ceylan par Mahinda est postérieur aux traditions relatives à l'envoi de missionnaires par Açoka, il est remarquable que le Balapaṇḍita-sutta ne soit mentionné que dans

(*Dīpav.* XIII, 8, 13). Dans toutes ces circonstances, il n'est pas fait mention des trois castra qui paraissent si familiers aux écrivains de l'Ecole cachemirienne. Mahinda s'adresse d'abord à des femmes; il est visible qu'il ignore la règle citée par l'auteur du dernier chapitre de l'A.W.Tch., suivant laquelle les Maîtres de la Loi exposaient aux femmes les Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel.

La période cachemirienne paraît avoir été marquée par une réaction contre le monachisme et la constitution aristocratique de l'Eglise. En même temps, la doctrine s'humanise: l'idéal religieux est rendu plus accessible; en contradiction avec le dogme du Nirvāṇa, la renaissance au ciel redevient, comme aux premiers temps, l'espoir des âmes pieuses; en opposition avec la théorie de l'Arhat s'affirme une nouvelle conception du Saint. Ces tendances nouvelles s'expriment dans les diverses productions de l'Ecole cachemirienne. Elles trouveront leur plein épanouissement dans la littérature du Grand Véhicule. Le désir de renaître au ciel contribuera fort à répandre la croyance au Paradis d'Amitabha et la seconde forme du culte de Maitreya, « celle qui a pour but dernier la naissance au Tuṣita » (PÉRI, d'après MATSUMOTO, *B. E. F. E.-O.* XI, p. 447). Les spéculations sur le rôle du Saint aboutiront à créer le type du Bodhisattva. « Le Petit Véhicule avait proposé un idéal de vie monastique qui visait exclusivement au salut pour l'individu; l'Arhat est un candidat au Nirvāṇa, et qui est impatient d'y entrer. Le Nirvāṇa consacre, comme une conséquence nécessaire, la dignité de l'Arhat. A l'Arhat du Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose le Bodhisattva; le saint, cette fois, loin de fuir le monde y rentre déli-

le premier texte, tandis que le Devadūta-sutta est déjà nommé dans la partie la plus ancienne de la légende. Ce fait semble de nature à corroborer l'opinion que j'ai avancée précédemment, à savoir que le Bāla-panḍita-sutta n'aurait été introduit dans les collections palies qu'à une date assez tardive (voir *supra* p. 129).

bérément et continue à agir, mais sans préoccupations personnelles, uniquement en vue d'assurer le salut des êtres vivants. La sainteté qui conduisait l'Arhat à anéantir définitivement pour lui le cycle des existences, y ramène au contraire le Bodhisattva par son libre consentement. La Loi qui était menacée de disparaître par la multiplication même des Arhat dans le Petit Véhicule, voit son maintien assuré par la multiplication des Bodhisattva dans le Grand Véhicule » (*Les Seize Arhat* . . . p. 131—132).

Cette évolution paraît avoir eu des causes politiques et sociales dont l'action commença de se faire sentir dès le début de la période cachemirienne. Les récits du temps des invasions, telle la prophétie relative à la destruction de la Loi, sont des productions d'une époque de décadence. Le goût de la discussion philosophique entraîne des discordes où sombre le prestige des docteurs. Les subtilités des théologiens et la casuistique des Vinayistes ont tellement enflé le Canon que rares sont les intelligences assez vastes pour embrasser l'ensemble de la doctrine. En quittant le terrain de la morale pratique où l'avaient placé ses fondateurs pour s'élever dans les nuages de la métaphysique, le bouddhisme a perdu tout contact avec la réalité. Mais le choc des invasions oblige les religieux à sortir de leur rêve. A l'école des brahmanes orgueilleux et raisonneurs, ils étaient devenus pédants et dialecticiens. Sous la domination des conquérants barbares, ils vont se faire plus simples et plus humains. Dans une société aussi mêlée que celle de l'empire des Kouchan, où les étrangers font la loi, les préjugés de race qui sont à la base de l'orgueil brahmanique doivent disparaître. Alors le sentiment religieux s'élargit et devient plus tendre. Définitivement épuré de tout élément particulariste, le bouddhisme se change en une religion universelle.

La doctrine qui prévaut à cette époque, c'est que la sainteté n'est pas le privilège d'une élite qui doit disparaître au bout de quelques générations. Devant les

perspectives illimitées d'expansion qui s'ouvrent pour eux en Asie Centrale, les bouddhistes comprennent que leur foi doit rayonner éternellement jusqu'aux confins de l'univers. La Loi du Buddha Çakyamuni pourra s'éclipser momentanément après un certain nombre de siècles; mais d'autres Buddha viendront. Maitreya lui-même sera suivi d'autres Sauveurs pendant des périodes si longues qu'on est pris de vertige à les contempler. C'est aux hommes de bonne volonté à préparer les voies des Buddha futurs.

Devant l'immensité de la tâche à accomplir, la vieille conception de l'Arhat pressé d'en finir et d'entrer dans le Nirvāṇa semble mesquine. La soif de l'apostolat, une pitié sans borne obligent les zélateurs de la Loi à demeurer dans le monde et à renaître pour le bien des générations futures. Dès lors, Piṇḍola était tout désigné pour incarner, des premiers, l'idéal nouveau. Son culte va devenir très populaire. Pendant la période précédente, son exclusion du Parinirvāṇa était le résultat d'une punition; cela ressort des récits des Vinaya et de trois des recensions de l'Açokāv. Désormais, il n'est plus besoin de châtiment pour expliquer sa survie. Sa mission de Protecteur de la Loi justifie assez la prolongation de son existence. Aussi voit-on disparaître toute allusion à la punition de Piṇḍola dans la plupart des productions de l'Ecole cachemirienne (cf. *supra* p. 189 et *infra* p. 211).

Tant que les dévots aspirèrent à entrer promptement dans le Parinirvāṇa, la supériorité de l'Arhat fut évidente. Du jour où il parut préférable de rester dans le monde pour contribuer au salut des créatures, toute l'échelle des valeurs fut renversée. L'ancienne hiérarchie des laïcs et des quatre degrés de religieux perdit beaucoup de son importance. Tel individu, clerc ou laïc, pouvait, n'étant point Arhat, renaître parmi les dieux et devenir ultérieurement un Buddha ou un compagnon de Maitreya. De là, chez les écrivains de l'Ecole cachemirienne, le souci de glorifier les humbles, les novices, les femmes, les laïcs

vertueux, parfois aux dépens des *çramaṇa*. La transformation de l'idéal religieux se traduit à la fois par l'abaissement de l'Arhat et par l'exaltation des autres catégories de fidèles.

Les relations du troisième Concile réuni par Kaniška traduisent ces nouveaux principes. D'après Hiuan-Tsang, les 499 Arhat qui formaient l'assemblée refusèrent d'abord d'admettre Vasumitra, parce qu'il n'avait point encore obtenu la délivrance. Mais il déclara qu'il se souciait fort peu d'acquérir le fruit d'Arhat; son but était de devenir Buddha. Un instant après, les deva prédirent que son vœu serait réalisé et qu'il succéderait à Maitreya (*Mémoires*, trad. JULIEN I, p. 176—177 et WATERS I, p. 271). Dans l'Histoire de Taranātha, le récit du Concile, bien que très résumé, est également instructif. Le chroniqueur tibétain discute diverses opinions d'après lesquelles l'assemblée aurait été composée de 500 Arhat, 500 Bodhisattva et 500 « *pāṇḍita* ordinaires », ou bien de 500 Arhat et 5000 Mahābhaddanta, ou bien de Vasumitra et de 400 Bhaddanta. L'important est que, dans tous les cas, l'assemblée ne se composait pas uniquement d'Arhat, mais comprenait d'autres éléments, contrairement à ce qui s'était passé lors des deux premiers Conciles.

Si les récits du Concile de Kaniška attestent la décadence de l'Arhat, l'importance croissante des *apāsaka* nous est révélée par les textes réunis plus haut, concernant les trois Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel. Qu'on ait composé des traités spéciaux pour l'enseignement des laïcs et qu'on leur ait proposé pour récompense la renaissance dans le ciel, ces deux faits sont hautement significatifs.

Les tendances que nous venons d'attribuer aux penseurs de l'Ecole cachemirienne s'affirment en de nombreux sutra de l'Ekottara-agama. C'est ainsi que la nécessité de faire l'aumône et les heureuses conséquences qui en découlent y sont mainte fois proclamées. Par exemple, dans un sūtra

de la série des Triades, le don est au premier rang des œuvres qui assurent des mérites et permettent de renaître au ciel (Tōk. XII, 1, p. 49^b). Ailleurs, le Buddha visitant un cimetière montre à un brahmane les os d'un homme qui pour avoir observé les cinq défenses et pratiqué les dix bonnes actions a obtenu de renaître au ciel (Tōk. XII, 1, p. 86^a, col. 6—10). A ne considérer que le 27^e varga, on constate que les 2^e, 4^e et 8^e sutra ont trait au don et à la façon de donner. Le 4^e est particulièrement instructif. Le Buddha expose au Bodhisattva Maitreya que c'est par la façon de donner que les Bodhisattva Mahasattva obtiennent les six *pāramitā* et l'illumination parfaite (Tōk. XII, 1, p. 80^b, col. 20). Ailleurs le Buddha énumère les récompenses promises à celui qui donne, savoir : la richesse, la dignité royale, la renaissance au ciel et même l'illumination parfaite (Tōk. XII, 1, p. 50^a). L'importance attribuée au don et à la renaissance au ciel marque le retour à la morale simple du Bouddhisme primitif. Le don est la vertu laïque par excellence ; en insistant sur son efficacité, le compilateur de l'Ekottara-agama travaillait à répandre les vertus d'abnégation, de dévouement et de pitié, étrangères à l'Arhat impassible et indifférent.

La doctrine de l'Ekottara ne laisse pas d'être cohérente. Il faut que la Loi dure jusqu'au *bhadrakalpa* (Tōk. XII, 1, p. 87^a, col. 9). Ce ne sont pas les Arhat qui assureront sa durée, mais les dévots laïcs ou religieux qui, par leurs actes méritoires, obtiennent la renaissance au ciel. Ainsi tend à disparaître l'inégalité entre les quatre classes de fidèles. Très significatif à cet égard est le 6^e sutra du 27^e varga. Bhagavat y donne cet enseignement : « Les Bhikṣu qui ont beaucoup entendu, qui connaissent complètement le passé et qui sont au clair sur le présent sont de beaucoup les premiers dans la grande assemblée. Les Bhikṣuṇī qui ont beaucoup entendu, qui connaissent . . . sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée. Les Upasaka qui ont beaucoup entendu . . . sont de beau-

coup les premiers dans la grande assemblée. Les Upāsika qui ont beaucoup entendu . . . sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée. Ces quatre sortes de personnes sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée (T'ok. XII, 1, p. 81^a, col. 17, Cp. *Aṅguttara-nikāya* II, p. 8) ». Dans ce sūtra, comme dans les listes de primautés qui sont au début de l'Ekottara, les quatre catégories de fidèles sont sur le même plan ; l'ancienne hiérarchie tend à disparaître ; le principe même du monachisme est menacé. Le même état d'esprit se reflète dans un autre sūtra de la Collection numérique. Un bhikṣu est mort à Ćrāvastī. Le Buddha fait connaître que ce religieux renaîtra dans l'enfer. Au contraire, un maître de maison, qui est mort dans le même temps, obtiendra de renaître au ciel (T'ok. XII, 2, p. 13^b). Ici encore se manifeste le désir de relever le prestige des laïcs dans l'Eglise.

On a déjà vu que Piṇḍola, le saint qui demeure dans le monde pour assurer la pérennité de la doctrine, était nécessairement désigné pour représenter l'idéal nouveau. La popularité croissante de sa légende pendant la période cachemirienne, est attestée par un sūtra de l'Ekottara-agama qui n'a point encore été signalé. Ce texte est le premier du 28^e varga. Il occupe à lui seul dans la traduction chinoise 112 colonnes de caractères, tandis que les sūtra suivants du même chapitre comptent respectivement 5, 18, 52, 22, 18 et 10 colonnes de caractères. Sa longueur suffirait à en révéler l'importance. Il ne sera pas inutile d'en donner un résumé.

La scène est au Bois des Bambous, à Rajagrha. Les quatre grands Ćrāvaka, Mahamaudgalyayana, Kaçyapa, Anuruddha et Piṇḍola se disent que le maître de maison Pa-t'i, bien que riche, ne fait pas l'aumône et qu'il n'a pas foi dans la Loi du Buddha. Il a établi dans sa demeure sept rangées de portes gardées chacune par un portier qui empêche les mendiants d'entrer. La sœur du maître de maison, nommée Nandā, n'est pas moins avare.

Anuruddha, se frayant un chemin sous la terre, pénètre dans la maison de Pa-t'i et se présente devant lui. Le riche est en train de manger une galette; il en donne au religieux un menu morceau. Anuruddha se retire et Pa-t'i fait des reproches au portier. Celui-ci répond que la porte était fermée et qu'il ne sait par où le religieux a passé.

Ayant achevé sa galette, le maître de maison entame un poisson. Kaçyapa se présente alors de la même façon. Même aumône légère. Kaçyapa disparaît. Mêmes reproches et même réponse du portier.

Après une conversation entre Pa-t'i et sa femme, Mahāmaudgalyāyana prend son essor et, traversant l'espace, paraît à son tour devant le maître de maison. Étonné de le voir assis dans les airs, Pa-t'i lui demande s'il est un *deva* ou un être surnaturel. Mahāmaudgalyāyana répond qu'il est un bhikṣu et qu'il est venu exposer la Loi. La leçon porte d'abord sur les deux sortes de dons qui sont : l'aumône et le don de la Loi, et sur les cinq défenses des *upāsaka*. Nous retrouvons ici la même formule que dans le sūtra de Çrigupta : « Il lui exposa les merveilleux çāstra de la Loi, savoir : le çāstra du Don, le çāstra des Défenses, le çāstra de la Renaissance au ciel . . . » Et Pa-t'i se convertit après avoir entendu les quatre vérités.

Alors les trois Çrāvaka dirent à Piṇḍola : « Nous avons converti Pa-t'i; il te faut maintenant convertir Nanda ». En ce moment, celle-ci faisait une galette. Piṇḍola pénètre auprès d'elle en traversant la terre. Elle refuse de rien lui donner. Il accomplit en sa présence divers prodiges, mais elle refuse toujours de lui donner à manger. Finalement, le religieux arrête sa respiration. Effrayée, Nanda lui crie : « Revenez à la vie; je vous donnerai à manger ». Piṇḍola sort de l'extase. Trouvant alors que sa galette est trop grande, Nanda en fait une autre plus petite, mais soudain celle-ci s'agrandit. Elle recommence à en faire

une petite qui devient grande à son tour. Perdant patience, elle dit à Piṇḍola : « Choisissez celle que vous voudrez ! » Le religieux la conduit en présence du Buddha. Elle offre ses galettes au Tathagata et à l'assemblée des bhikṣu. Lorsqu'ils sont tous rassasiés, le Buddha lui ordonne de donner le reste aux bhikṣuṇī, aux upasaka, aux upāsika et enfin aux pauvres. Et comme il en reste encore, le Buddha lui dit de jeter le surplus dans une eau pure. Alors Bhagavat lui expose la Loi, c'est-à-dire les ṣāstra : ṣāstra des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel, ainsi que les quatre vérités. Nandā se convertit et reçoit les cinq défenses.

Or Pa-t'i et Nandā avaient un frère cadet qui était lié avec le roi Ajātaśatru. Apprenant la conversion de son frère et de sa sœur, il se réjouit fort et jeûna pendant sept jours ; après quoi, il fut invité à un repas par le roi de Magadha. Il envoya quelqu'un demander au Buddha quels étaient les aliments permis aux dévots laïcs. Le Buddha donna une instruction sur ce point et dit aux bhikṣu : « Désormais, je vous autorise à donner aux upasaka les cinq défenses et les trois refuges ».

Ce sūtra est étroitement apparenté au récit correspondant du Vinaya des Mahīṣāsaka dont il reproduit de longs passages (voir la traduction de ce récit dans *Les Seize Arhat* . . . p. 100—103). Il n'en est que plus instructif de relever les différences entre ces deux textes. Parmi les diverses rédactions du même épisode que contiennent les Vinaya, celle des Mahīṣāsaka est caractérisée par un singulier mélange de données archaïques et d'innovations. Pour convertir la sœur de Pa-t'i, Piṇḍola fait mine de l'écraser avec un rocher, puis il rend son bras adhérent à la poêle où elle fait frire ses galettes. Ces moyens de contrainte sont évidemment répréhensibles et le Buddha ne manque pas de les blâmer. Ils appartiennent sans doute au premier état de la légende (voir *supra* p. 85). Plus récents paraissent au contraire certains artifices destinés

à excuser ou à glorifier Piṇḍola. Les autres Vinaya (Dharmagupta, Sthavira et Sarvastivadin) ne mettaient en scène que deux Ćrāvaka : Piṇḍola et Maudgalyāyana, et tandis que ce dernier refusait de manifester ses facultés surnaturelles en présence d'un laïc, Piṇḍola n'hésitait pas à commettre cette faute, s'attirant ainsi une réprimande du Buddha. Le récit des Mahīśāsaka fait intervenir « les quatre grands Ćrāvaka : Kaśyapa, Maudgalyāyana, Anuruddha et Piṇḍola ». Dès lors, voici Piṇḍola qui prend rang parmi les plus grands saints de l'Eglise. En outre, Anuruddha, Kaśyapa et Maudgalyāyana pénètrent chez Pa-t'i par des moyens surnaturels. Piṇḍola est par conséquent excusable d'avoir recours à des procédés du même genre pour convertir la sœur du maître de maison. Les innovations du Vinaya des Mahīśāsaka sont donc nettement favorables à Piṇḍola.

Le sutra de l'Ekottara-āgama est encore plus évolué. L'auteur a supprimé les archaïsmes et reproduit les innovations en y insistant. Piṇḍola ne menace plus la sœur de Pa-t'i d'une grosse pierre; il ne rend plus son bras adhérent à la poêle. Mais il est toujours au nombre des quatre grands Ćrāvaka et c'est à l'exemple des trois premiers qu'il emploie des moyens magiques. Aussi le Buddha s'abstient-il de le blâmer.

Dans les divers Vinaya, le miracle de Piṇḍola est raconté à propos de la règle qui interdit aux religieux de manifester devant un laïc des facultés surnaturelles. Pour l'auteur de l'Ekottara, l'intérêt du récit est ailleurs. Il a pour but d'illustrer les préceptes relatifs à l'enseignement et aux devoirs des dévots laïcs. La conversion de Pa-t'i et de sa sœur montre ce que doit être l'enseignement des upasaka et des upasika. Le repas offert par Ajātaśatru n'est qu'un prétexte pour exposer la règle des dévots laïcs en matière de nourriture. Finalement, le Buddha autorise ses disciples à donner aux laïcs les trois refuges et les cinq défenses. Il n'est pas jusqu'aux moindres détails

qui n'aient une signification conforme à l'idée maîtresse du récit. Maudgalyayana, quand il expose la Loi en présence de Pa-t'i, distingue deux sortes de don : l'aumône, œuvre des laïcs, est le don des richesses ; la prédication, œuvre des religieux, est le don de la Loi. Le saint entend ainsi prouver que le don est à l'origine de tous les mérites, de ceux que gagnent les religieux ou les laïcs. De plus, la sœur de Pa-t'i ne se contente pas d'offrir des galettes au Buddha et aux bhikṣu comme elle faisait, avant sa conversion, dans le récit des Mahāśāka. Dans l'Ekottara, les bhikṣu, les bhikṣuṇī, les dévots laïcs des deux sexes, les pauvres même, participent à l'offrande de Nandā. Le conteur a voulu associer dans les mêmes agapes miraculeuses le Buddha et toutes les catégories de fidèles depuis les grands disciples jusqu'aux humbles laïcs, y compris les pauvres de Rājagṛha.

Je me suis attardé à dégager les caractères distinctifs de l'Ekottara-āgama, et du sūtra de Pīṇḍola en particulier, parce que ces textes canoniques, dont l'autorité est considérable, traduisent exactement les tendances de l'Ecole cachemirienne. Il n'est plus besoin de longs développements pour montrer que les mêmes tendances ont présidé au choix des morceaux qui constituent le dernier chapitre de l'A. W. Tch. L'unité de cette petite anthologie réside moins, à mon sens, dans la personnalité du roi Açoka que dans celle de l'écrivain qui a rassemblé les contes. A part les avadāna 5, 8 et 12 qui sont des récits pseudo-historiques appartenant au cycle d'Açoka, les 9 autres sont des histoires édifiantes rapportées par le narrateur au règne d'Açoka, mais qui pourraient tout aussi bien être placées à une autre époque. Dans les récits 1, 3, 7 et 10, le principal personnage est une femme, et une laïque ; dans les contes 4 et 5, c'est un *çrāmaṇera* ; dans l'avadāna 10, c'est un ménage de pauvres paysans ; dans deux contes seulement, c'est un *çramaṇa* : au n° 2, c'est un bhikṣu qui exhale une odeur suave pour avoir fait

jadis l'éloge de la Loi, vertu qui peut être aisément pratiquée par les gens du monde; dans le conte 9, c'est précisément Piṇḍola, le saint qui demeure sur la terre sans entrer dans le Parinirvāṇa. Le contraste est saisissant entre le chapitre de l'Açokav. sur les conversions d'Upagupta où ne paraissent que des Arhat, candidats au Nirvāṇa, et le dernier chapitre de l'A. W. Tch. où figurent principalement des laïcs. Dans le premier, l'attention se concentre sur une élite spirituelle; dans le second, c'est aux éléments les plus humbles de l'Eglise que vont les préférences du conteur : des femmes, des pauvres, de petits *çrāmaṇera*. Upagupta enseignait à ses disciples les pratiques de la vie monastique. Dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch., les personnages s'acquièrent des mérites plus simplement : par l'éloge de la Loi, par un maintien correct, et surtout par l'aumône. Qu'on note également la mention des trois Traités de l'enseignement des laïcs et la réception par Açoka de Piṇḍola complètement réhabilité. On devra reconnaître que les principaux caractères des œuvres de la période cachemirienne se trouvent réunis dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. Cette anthologie n'est donc pas une collection de morceaux groupés sans idées directrices. Consciemment ou non, son auteur a reproduit ou adapté des contes qui traduisaient ses convictions, ses aspirations intimes et celles des bouddhistes de son temps. Par là, son œuvre assez fade a une valeur documentaire disproportionnée à son étendue et à ses mérites littéraires. Placée, en appendice, à la fin de l'A. W. Tch., elle rejette à l'arrière-plan, dans une juste perspective, l'ensemble de l'Açokav. plus ancien. Elle offre en outre un aperçu des grands principes directeurs qui, pendant la période cachemirienne, transformèrent profondément la doctrine et imprimèrent au Bouddhisme une orientation nouvelle.

Appendices.

1 — « Ta-tehe-tou-louen » Chap. C.

(Trip., éd. Tōkyō, XX, 5, p. 105^a, col. 20).

Les paroles sorties de la bouche du Buddha et reproduites par l'écriture sont de deux sortes : les Trois Corbeilles (*Tripitaka*) qui sont la Loi des Auditeurs (*Śrāvaka*) et le Mahāyāna qui est la Loi du Grand Véhicule. En outre, quand le Buddha était en ce monde, on n'employait pas cette expression : Trois Corbeilles. Il n'y avait que des bhikṣu maintenant les *Sūtra*, des bhikṣu maintenant le *Vinaya* et des bhikṣu maintenant la *Māyikā*. *Sūtra* c'est le nom des textes sacrés contenus dans les quatre *Āgama*, et c'est le nom des textes sacrés du Mahāyāna. Les *sūtra* sont de deux catégories : premièrement les *sūtra* contenus dans les quatre *Āgama*; deuxièmement les textes sacrés du Mahāyāna qu'on appelle les grands *sūtra*. Les textes qui entrent dans ces deux catégories, tant du Grand Véhicule que du Petit, les 250 défenses (*Pratimokṣa*) et autres textes analogues, c'est ce qu'on appelle les *sūtra*.

Ce qu'on appelle *Vinaya*, c'est (l'exposé des) fautes commises par les bhikṣu : suivant les préceptes posés par le Buddha, il faut faire ceci; il ne faut pas faire cela; à faire ceci on commet telle faute. L'exposé abrégé est en quatre-vingts chapitres. (Les textes du *Vinaya*) sont également de deux sortes : premièrement le *Vinaya* du pays de Mathura qui, avec les *A-po-t'o-na* 阿波陀那 (*Avadāna*) et les Origine-naissance 本生 (*Jātaka*) compte quatre-vingts chapitres; deuxièmement le *Vinaya* du pays de Cachemire (*Ki-pin*) qui a rejeté les *Jātaka* et les *Avadāna*.

(Celui-ci) n'a pris que l'essentiel et compte seulement dix chapitres; (mais) il y a une *vibhāṣā* en quatre-vingts chapitres qui le commente.

On voit ainsi que la *Mahāprajñā-pāramitā* et autres textes sacrés font partie des sutra. A cause de la longueur de ces textes et du caractère merveilleux de leur contenu, ils sont exposés à part et c'est pourquoi ils ne sont pas insérés dans les Trois Corbeilles.

2 — La légende d'Açoka dans le « Fen-pie-kong-tö-louen ».

(Trip., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 55^b—56^b).

Qu'entend-on par : acquérir le *nirvāṇa* en pensant au corps (*kāyasmṛti*)? Jadis, cent ans après que le Buddha eut quitté ce monde, il y eut un roi (nommé) Açoka qui régna sur le Jambudvīpa. Ses ministres, ses femmes, ses éléphants et ses chevaux étaient tous au nombre de 84.000. Or ce roi, faisant une tournée sur le territoire du royaume, vit le roi Yama qui possédait 18 enfers et avait aussi des ministres et des agents. Il interrogeait successivement des accusés. Le roi Açoka demanda aux gens de sa suite : « Quel est cet homme ? » Ils répondirent : « C'est le roi des morts. Il sépare souverainement les bons des mauvais ». Le roi dit : « Puisque le roi des morts a pu faire un enfer pour châtier les hommes coupables, moi qui suis roi des vivants, ne pourrai-je pas faire un enfer ? » Il interrogea la multitude de ses ministres : « Qui peut établir un enfer ? » Les ministres répondirent : « Il n'y a qu'un homme extrêmement cruel qui puisse établir un enfer ». Le roi ordonna aux ministres de rechercher un homme cruel. Alors les ministres se mirent en route pour le chercher. Ils virent un homme assis à terre qui tissait un filet de pêche. Il avait à ses côtés un arc et des flèches. Il avait en même temps des hameçons pour prendre le poisson. En outre, il faisait manger aux petits oiseaux du riz empoisonné. Dans le même temps, il tissait un filet, prenait des poissons

à l'hameçon, tirait des flèches sur des oiseaux et attrapait de petits oiseaux. Les ministres rapportèrent au roi ce qui en était. C'était bien un homme cruel ! Le roi dit : « Cet homme est extrêmement cruel. Il peut certainement gérer l'enfer ». Le roi chargea ses gens de le convoquer en ces termes : « Le roi veut te voir ». L'homme cruel dit : « Je suis un homme de peu et je suis ignorant. Le roi, qu'a-t-il besoin de moi ? » Ils dirent : « Le roi veut justement te prendre à son service pour que tu gères l'enfer ». Alors les gens du roi s'en retournèrent. Dans la maison (de l'homme cruel) était sa vieille mère. Il lui dit : « Le roi m'appelle ». La mère dit à son fils : « Pourquoi le roi t'appelle-t-il ? » Le fils dit : « Le roi veut me charger de gérer l'enfer ». La mère dit : « Si tu me quittes, comment vivrai-je ? » Alors la mère embrassa les pieds de son fils et ne le lâcha point. Le fils, qui voulait partir, tira un couteau et frappa sa mère. L'ayant tuée, il partit et arriva auprès du roi. Le roi demanda : « Si ta mère te retenait, comment as-tu pu venir ? » Il dit : « J'ai tué ma mère et je suis venu ». Le roi dit : « C'est vraiment un homme cruel. Il peut certes gérer l'enfer ». Alors il chargea cet homme de faire la citadelle de l'enfer et d'y placer des chaudières bouillantes, des sabres et des arbres. Alors il conféra à cet homme le titre de roi de l'enfer, et il institua sous ses ordres des agents qui tous avaient un emploi déterminé comme (chez) le roi Yama. Le roi prononça cet arrêt : « Si quelqu'un entre dans cette citadelle, tu pourras aussitôt, sans distinction de rang, lui faire subir le châtiment ». Et le roi ajouta : « Quand bien même j'y entrerais, il ne faudrait pas me permettre d'en sortir ».

Or il y avait un vieux bhikṣu nommé Bien-Éveillé 善覺 (*Suprabuddha*) qui errait sans cesse en mendiant sa nourriture. Arrivé à la porte de la citadelle, il aperçut du dehors de belles fleurs parfumées. Pensant qu'elle était habitée, il entra aussitôt dans la citadelle. Il ne vit que des suppliciés. Epouvanté, il voulut se retirer, mais le

geôlier ne lui permit pas de sortir. Il voulut l'entraîner dans une chaudière bouillante. Le religieux fit cette prière : « Epargnez-moi un peu, jusqu'au milieu du jour ». Tandis qu'ils parlaient, un homme et une femme qui étaient coupables d'avoir forniqué, furent amenés pour être livrés au supplice. On les plaça dans un mortier et on les broya. A l'instant, ils furent transformés en une écume. Le religieux les vit et alors il se souvint de la parole du Buddha : « Le corps de l'homme est comme une masse d'écume ». Combien vraie cette parole ! Un instant après, ils furent de nouveau changés (en une masse) blanchâtre. Derechef, il se souvint : « Le corps de l'homme est comme un amas de cendre blanche. Ses transformations sont multiples. Il ressemble aux prestiges et aux illusions magiques. A le scruter (on n'y trouve que) fausseté ». Alors il réfléchit et comprit : ses courants (de passions) furent arrêtés, et ses liens dénoués. Derechef le geôlier le pressa d'entrer dans la cuve bouillante. Alors le bhikṣu sourit. Le geôlier furieux chargea quatre hommes de le saisir par les deux aisselles et de le faire culbuter dans la chaudière. Alors l'eau qui était bouillante devint froide. Et le bhikṣu produisit magiquement une fleur de lotus aux mille pétales, et, dans la fleur de lotus, il s'assit les jambes croisées. Le geôlier étonné rapporta le fait au roi Açoka : « Voici qu'il y a dans la prison une chose extraordinaire. Je prie le roi de daigner venir voir un instant ». Le roi dit : « J'ai prononcé auparavant cet arrêt : Quand bien même j'y entrerais, il ne faudrait pas me laisser sortir. Comment pourrais-je maintenant y entrer ? » L'homme dit au roi : « Entrez seulement ; vous n'aurez aucun mal ». Alors le roi le suivit et entra. Il vit le religieux qui se tenait assis sur la fleur de lotus, et il lui demanda : « Qui es-tu ? » L'autre répondit : « Je suis un religieux ». Le religieux dit au roi : « Tu es un insensé ». Le roi dit : « Pourquoi me traites-tu d'insensé ? » Le religieux dit : « Alors que tu étais enfant, tu as offert au Buddha une poignée de terre. Le Buddha l'a reçue

et a prédit ce qui suit : Par la suite, roi à la roue de fer, tu régneras sur le Jambudvīpa sous le nom d'Açoka. En un seul jour, tu érigeras 84.000 *stūpa*. Cette prison est-elle un *stūpa*? » Le roi réfléchit et comprit. Alors il regretta ses fautes antérieures et prit Suprabuddha pour maître. Là-dessus, il détruisit la prison et acquit des mérites. Il érigea 84.000 *stūpa*. Tel est le sens de l'expression : acquérir le *nirvāṇa* en pensant au corps (*kāyasmṛti*).

Qu'entend-on par : acquérir le *nirvāṇa* en pensant à la mort? Jadis le roi Açoka servait la Loi et se montrait appliqué. Il entretenait constamment 500 religieux qui, (vivant) dans le palais, ne manquaient jamais des quatre choses (indispensables). En même temps, au dehors, il faisait l'aumône à 500 mendiants. En outre il envoyait à l'*aranya* des vivres pour l'entretien de 500 moines. Et à l'intérieur des quatre portes de la ville, il faisait l'aumône aux nécessiteux. Ces offrandes s'étant prolongées, ses biens diminuèrent peu à peu. Or son frère cadet nommé *Sieou-kia-tou-lou* 修伽妬路 (*Sugatra*?) n'avait pas foi dans les trois choses vénérables. Le premier ministre Yaças et la reine Bon-Visage n'avaient pas non plus la foi. Ces trois personnages, d'un commun accord, importunaient le roi. A mainte reprise, ils lui firent des remontrances en ces termes : « A faire des offrandes aux religieux, vous épuiserez les ressources du royaume. Pourquoi agir ainsi? » Le roi dit : « Faites bien attention à ce que vous dites! Ce qui cause la perte des méchants dans le monde, ce sont les paroles méchantes ». *Sieou-kia-tou-lou* dit au roi : « Ces religieux sont tous jeunes. Ils se nourrissent sans modérer leur bouche; leurs désirs sont ardents et ils demeurent parmi les femmes dans les appartements intérieurs. Comment pourrait-on avoir foi en eux? » Le roi répondit : « Les religieux se gardent eux-mêmes. Avec la Loi ils se protègent eux-mêmes. Ils pratiquent la modération et observent les défenses. Ils ne sont pas en proie à la concupiscence ».

Par la suite, *Sieou-kia-tou-lou* partit pour la chasse. Il se trouva en présence d'une bande de cerfs parmi lesquels il y avait un homme. Il tendit les rêts, se saisit (des cerfs) et trouva l'homme. Il lui demanda : « Qui es-tu ? » L'homme dit : « A l'âge de huit ans je perdis mes parents. Jeté dans la montagne, je fus allaité par une biche et ainsi jusqu'à présent ». Il demanda encore : « A l'époque où les biches n'ont pas de lait, de quoi te nourris-tu ? » L'homme dit : « A la suite des cerfs, je mange des herbes et des feuilles pour entretenir ma vie ». Et il lui demanda : « As-tu encore des désirs ? » L'homme répondit qu'il en avait. Alors il le relâcha et raconta au roi l'aventure en ces termes : « Cet homme, mangeur d'herbes, au corps débile et maigre, a encore des désirs. A plus forte raison les religieux qui ont des aliments à discrétion et dont le corps est gras et florissant ne peuvent-ils être exempts de désirs ! »

Le roi fit cette réflexion : « Quel moyen emploierai-je pour convertir mon cadet ? » Alors il eut recours à un stratagème. Il feignit de vouloir partir en expédition. Il rassembla ses troupes en grand nombre, donna ses ordres et partit. Puis il revint furtivement, se cacha et resta invisible. Auparavant il avait ordonné ceci à ses ministres : « Quand je serai parti, élevez (mon cadet) à la dignité royale ». Alors les ministres exhortèrent ce dernier à essayer les vêtements royaux. Il feignit de refuser. Les ministres dirent : « Consentez ! nous vous vêtirons ». Alors ils le revêtirent du diadème et des vêtements royaux. Et tous s'écrièrent : Vivat ! et ils l'entouraient debout, prêts à le servir suivant le cérémonial des rois saints. Quand le roi Açoka vit que la chose était arrangée, il entra et dit : « Eh bien, Majesté ! » Le frère cadet, voyant le roi, fut honteux et embarrassé. Le roi Açoka dit : « J'étais pour un temps parti en tournée. Vous tous pourquoi avez-vous fait ceci ? Suffit-il que moi, le roi à la roue de fer, je ne sois pas là pour que vous vous relâchiez ainsi ? Je vais

te tuer sur le champ ». Il fit apporter les entraves et le carcan, et chargea en secret un homme de confiance d'avertir les religieux. Suprabuddha eut cette pensée : « Il faut intercéder en faveur (du coupable) ». (Le roi dit alors à son frère) : « Mon intention est bien de te mettre à mort. Mais, considérant que tu as été roi pendant peu de jours et que tu n'es pas encore satisfait, je te permets maintenant d'être roi pendant sept autres jours. De la même façon qu'auprès de moi, les ministres seront à tes ordres ; aux repas, les reines et les concubines te serviront. Tu agiras à ta guise pendant sept jours, comme si tu avais accédé au trône ». L'ordre fut exécuté. Mais quand les sept jours furent passés, il n'avait éprouvé aucun plaisir. Les religieux vinrent intercéder en sa faveur. Portant leur bol et tenant leur bâton ferré, ils arrivèrent à la porte du palais royal. Le roi leur demanda : « O religieux, que voulez-vous ? » Ils dirent : « Nous voulons vous demander l'homme qui va mourir ». Le roi dit : « Cet homme coupable doit mourir. Vous ne pouvez le demander, ô religieux ! » Les religieux dirent une seconde fois : « Nous le demandons uniquement afin qu'il soit religieux. Nous lui ferons étudier la Voie ». Le roi dit : « Demandez à cet homme s'il peut étudier la Voie ». Les religieux alors l'interrogèrent : « Maintenant nous te réclamons pour que tu deviennes *çrāmaṇera*. Peux-tu l'être ? » Il répondit : « Dussiez-vous faire de moi un esclave, je ne refuserais pas ; à plus forte raison s'il s'agit d'être *çrāmaṇera* ». Le roi dit : « Vivre en religion est difficile ; on doit examiner si on le peut. La règle des religieux les oblige à se vêtir d'habits grossiers, à manger de mauvais aliments, à fatiguer leurs membres et à éteindre les passions pour ne s'occuper qu'à pratiquer la Voie. Tu es habitué aux excès et aux plaisirs. Comment pourrais-tu supporter ces austérités ? » Il répondit : « Puisque je devais mourir, comment ne supporterai-je pas les austérités ? » Le roi dit : « Si tu peux les supporter, je t'autoriserai (à entrer en

religion). Fais en sorte de mendier ta nourriture pendant sept jours ». Le roi lui ordonna d'entrer dans le palais. Quand *Sieou-kia-tou-lou* vint mendier, il lui donna de très mauvais aliments, des choses de rebut, nauséabondes. Alors il le fit se vêtir d'habits déchirés et aller mendier sa nourriture dans tous les appartements. Partout il reçut de mauvais aliments. Profondément ému d'avoir échappé à la mort, il mangeait avec plaisir cette mauvaise nourriture. Quand les sept jours furent écoulés, le roi vit qu'il n'éprouvait ni regret ni mécontentement. Alors il l'autorisa à entrer en religion (et lui dit) : « Tu disais constamment que les religieux sont habitués au plaisir, qu'ils ont de nombreuses passions et qu'il est difficile d'avoir foi en eux. Les aliments que tu as mendiés, parce que c'était dans mon palais, étaient encore fins et délicats. Les aliments que mendient les religieux sont bien pires. Puisque telle est leur nourriture, comment pourraient-ils encore éprouver des désirs? » Alors le roi le confia à Suprabuddha et il devint un çramaṇa.

Le roi l'envoya en mission dans la ville de Takṣaṣila. Dans cette ville, il franchit les degrés de la contemplation et du *dhyāna*, tantôt dans les cimetières, tantôt sous un arbre. Or dans les cimetières, il contemplait les cadavres. Une nuit, il vit un *preta* qui frappait un cadavre. Il lui demanda : « Pourquoi frappes-tu ce cadavre? » (Le *preta*) dit : « C'est à cause de ce cadavre que je suis en cet état. Voilà pourquoi je le frappe ». Le religieux dit : « Pourquoi ne frappes-tu pas ton esprit? Frapper ce cadavre, à quoi cela sert-il? » En cet instant, il y avait en outre un *deva* qui répandait des fleurs célestes de *mandara* sur un cadavre. Derechef, le religieux demanda : « Pourquoi les répandre sur ce cadavre nauséabond? » (Le *deva*) répondit : « C'est à cause de ce mort que j'ai obtenu de renaître parmi les *deva*. Ce mort fut pour moi un ami vertueux (*kalyāṇamitra*). C'est pourquoi je suis venu répandre des fleurs pour reconnaître les bienfaits passés ». Le reli-

gieux dit : « Pourquoi ne pas répandre des fleurs sur ton esprit, au lieu d'en répandre sur ce cadavre nauséabond ? L'origine de toutes nos actions bonnes ou mauvaises se trouve dans notre esprit. Vous autres, pourquoi négligez-vous l'origine et ne saisissez-vous que la fin ? » Alors *Sieou-kia-tou-lou* se dit en lui-même : « De la mort, je suis revenu à la vie. Pour cette raison j'obtiendrai la délivrance ». Là-dessus, il contempla le corps et pensa à la mort. Il réfléchit, analysa et comprit l'impermanence, le néant de la douleur et l'irréalité du corps. Alors il devint *arhat*. C'est pour cela qu'il est dit : « Celui qui pense à la mort atteint aussi au *nirvāṇa*. »

Vu le 9 juillet 1920.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS.

FERD. BRUNOT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.

LE RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

P. APPELL.

Table des matières.

	Pages
Avant-propos	V
Les recensions de l'Açokāvadāna	XI
Sigles et abréviations	XVI
Introduction.	1
Chapitre premier. — Le récit du premier Concile dans l'Açokāvadāna . .	19
Chapitre deuxième. — Les Patriarches	44
Chapitre troisième. — La Geste d'Açoka	54
Chapitre quatrième. — L'Ecole de Kauçāmbī et la légende de Piṇḍola . .	68
Chapitre cinquième. — Le cycle d'Açoka	98
Chapitre sixième. — L'enfer d'Açoka	120
Appendice. — Le supplice des Cinq Liens dans l'enfer bouddhique . . .	159
Chapitre septième. — Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi	161
Chapitre huitième. — Le dernier chapitre de l'« A-yu-wang-tchouan » . .	186
Appendices	
1 — « Ta-tche-tou-louen » Chap. C	214
2 — La légende d'Açoka dans le « Fen-pie-kong-tō-louen »	215

